BIBLIOTHECA SALMANTICENSIS
III
Studia 2

GREGORIO DEL OLMO LETE

LA VOCACION DEL LIDER EN EL ANTIGUO ISRAEL

MORFOLOGIA DE LOS RELATOS BIBLICOS DE VOCACION

SALAMANCA
UNIVERSIDAD PONTIFICIA
1973

La presente obra, a excepción de su capítulo último, fue aprobada como tesis doctoral en la Facultad de Filosofía y Letras, Sección de Filología Semítica, de la Universidad Complutense de Madrid, el 27 de junio de 1972.

Es un grato deber para mí poder expresar aquí mi agradecimiento a los profesores Dr. L. Alonso-Schökel (Pontificio Instituto Bíblico de Roma) y Dr. F. Pérez-Castro (Universidad de Madrid) por su asistencia y consejo, que hicieron posible la iniciación y conclusión del trabajo, sobre todo por lo que a la metodología del análisis literario se refiere. En el tratamiento de los problemas de crítica textual agradezco gustoso la ayuda que con su magisterio me prestó el profesor Dr. M. Dahood (Pontificio Instituto Bíblico de Roma).

Finalmente he de agradecer a los Servicios de Biblioteca del mencionado Instituto y de la Universidad Católica de Lovaina las facilidades otorgadas, que posibilitaron y aliviaron la tarea de consulta bibliográfica; así como a la Comisión de Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca su generosa acogida, que ha permitido la pronta edición de la obra.

Salamanca, 7 de marzo de 1973.

INTRODUCCION

1. Delimitación del tema: Elección y Vocación

1. *La elección de Israel*

La idea básica por la que Israel se interpreta a sí mismo en la Biblia es la de "Pueblo escogido", bien sea descubriendo esa elección en sus Patriarcas, bien en su propia liberación de Egipto. La *elección* résulta así un tema clave en la Teología del Antiguo Testamento [1]. Por ella Israel emerge de entre los demás pueblos como una magnitud histórico-religiosa única. Ante todo, ello le sitúa en una posición especial frente a su Dios, que se le revela en este mismo acto de elección. Las peculiaridades de ésta derivan de la peculiaridad de aquella revelación divina. Yahweh, el Dios único (*Deut.* 6. 4), y por eso el Dios universal, se elige un pueblo, Israel (*Ex.* 19. 5; *Deut.* 7. 6), de entre todos los demás pueblos, que son también suyos.

[1] Cf. K. Galling, *Die Erwählungstraditionen Israels,* BZAW 48 (Giessen 1928); W. Staerk, 'Zum alttestamentlichen Erwählungsglauben', ZAW 55 (1937) 1-36; G. Quell, ''Eklégomai', TWNT, v. IV pp. 148-73; F. M. Th. de Liagre-Böhl, 'Missions- und Erwählungsgedanke in Alt-Israel', *Festschrift A. Bertholet* (Tübingen 1950) pp. 77-96; H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election* (London 1950); Th. C. Vriezen, *Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament,* ATANT 24 (Zürich 1953); F. Asensio, *Yahweh y su Pueblo. Contenido teológico en la historia bíblica de la elección,* AnGr 58 (Roma 1953); H. Wildberger, *Yahwes Eigentumsvolk,* ATANT 37 (Zürich 1960); P. Altmann, *Erwählungstheologie und Universalismus,* BZAW 92 (Berlin 1964); F. Hesse, 'Erwägungen zur religionsgeschichtlichen und theologischen Bedeutung der Erwählungsgewissheit Israels', *Studia biblica et semitica,* Fs. Vriezen (Wageningen 1966) pp. 126-36; H. J. Zobel, 'Ursprung und Verwurzelung des Erwählungsglaubens Israels', TLZ 93 (1968) 1-12. Así como en los Léxicos y Teologías del Antiguo Testamento. El desarrollo de la idea es típicamente deuteronómico, pero su origen es más antiguo; cf. G. Von Rad, *Theologie des Alten Testament,* v. I (München 1962) pp. 191, 236 s.; Quell, o. c. p. 163; Wildberger, o. c. p. 19; Hesse, o. c. pp. 125-27; K. Koch, 'Zur Geschichte der Erwählungsvorstellung in Israel', ZAW 67 (1955) 205-26; Altmann, o. c., donde se traza la historia de las diversas concepciones de la elección. Junto a la doble tradición clásica del Exodo y los Patriarcas hay que tener en cuenta otras, como la elección de Sión y de David (Von Rad, o. c. pp. 49-51; Wildberger, o. c. pp. 6,102; Koch, o. c. pp. 217,224; E. Rohland, *Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels* (Diss Heidelberg 1956)) y la posible del "encuentro en el desierto" (Cf. R. Bach, *Die Erwählung Israels in der Wüste* (Diss Bonn 1952); cf. TLZ 78 (1953) 687). Otros estudios últimos no tenidos en cuenta aquí: E. Beaucamp, *Sous la main de Dieu: Le prophétisme et l'élection d'Israël* (Paris 1956); N. A. Dahl, 'Election and the People of God: Some Comments', LuthQ 21 (1969) 430-36; S. Siegel, 'Election and the People of God - A Jewish Perspective', ib. pp. 437-50; H. Eising, 'Die Berufung Israels: Sinn und Erfüllung', W. Neinen, *Erwartung, Verheissung, Erfüllung* (Würzburg 1969) pp. 33-62; H. Wildberger, 'Die Neuinterpretation des Erwählungsglaubens in der Krise der Exilszeit. Überlegungen zum Gebrauch von *bāḥar', Wort - Gebot - Glaube. Beiträge zur Theologie des A. T.,* Fs. Eichrodt, ATANT 59 (Zürich 1970) pp. 307-24.

Este acto es sentido como puramente gratuito en relación con el elegido [2], que no puede aducir ningún mérito que lo explique; deriva únicamente de la soberana libertad de Dios, de su amor. Por eso, junto a la elección por parte de Dios se insiste en la Biblia en la indignidad o pequeñez de Israel, objeto de la misma [3].

Por lo demás, ese amor o predilección no anula la universalidad del interés divino, sino que se halla enteramente puesta a su servicio. La elección de Israel de entre los demás pueblos por el Dios Uno no significa el rechazo o reprobación de los restantes, sino una vía de acceso hacia El [4]. Con todo, esta implicación no será lúcidamente percibida ni vivida por Israel a lo largo de su historia, pero se afirmará al fin de ella como su normal desarrollo; de hecho aparece ya implícitamente en las más antiguas confesiones de este dogma (*Gen.* 12. 3; *Ex.* 19. 5-6; *Deut.* 32. 8-9) [5].

Durante su historia Israel vivió absorbido por la plasmación de las implicaciones que esa elección le imponía. El amor de Yahweh se reveló a Israel como una exigencia de asimilación a El. Exigencia que en la Biblia tomó la forma de un compromiso o alianza, objetivada a su vez en una ley que configuraba al "Pueblo de Yahweh" [6].

[2] Cf. P. Van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, v. II (Paris 1956) p. 265; R. Martin-Achard, 'La signification théologique de l'élection d'Israël', TZBas 16 (1960) 335.

[3] Cf. Rowley, o. c. p. 18 s.; Wildberger, o. c. p. 111; Zobel, o. c. p. 8; O. Bächli, 'Die Erwählung des Geringen im Alten Testament', TZBas 22 (1966) 385-95.

[4] En realidad, en la Biblia el concepto de *elección* no se contrapone al de *reprobación*, en el sentido que este binomio adquiere posteriormente en Teología; cf. Vriezen, o. c. p. 108; F. Müller, 'Berufung und Erwählung', ZST 24 (1955) 38-71. Ni tampoco tiene un contrario similar el concepto de vocación. Ambos se basan más bien en una visión universalista.

[5] Cf. E. Wright, *The Old Testament against its Environment* (London 1964) p. 51 s.; Von Rad, o. c. p. 159; Rowley, o. c. pp. 63,68,94; Liagre-Böhl, o. c., donde se desarrolla expresamente el tema; igualmente, J. Schreiner, 'Berufung und Erwählung Israels zum Heil der Völker', BiLeb 9 (1969) 94-114; Hesse, o. c. p. 131. En cambio Wildberger, o. c. p. 77 y Zobel, o. c. p. 5, opinan que la elección de Israel no supone el horizonte universalista, sino que hace sólo referencia a los pueblos vecinos. Por su parte Altmann, o. c. p 29, que lo admite, ve en el universalismo posterior la superación de la conciencia de elección. Creemos que la persistencia de la tradición bíblica aboga por la primera interpretación. En Qumrán, por otra parte, la idea de elección sigue un rumbo diverso, aflorando algo que latía en ella: los sectarios se consideran a sí mismos la comunidad de los elegidos y a los demás como impostores. Sobre el universalismo judío cf. últimamente K. Hruby, 'L'amour du prochain dans la pensée juive', NRT 91 (1969) 493-516; J. Koenig, 'Tradition et influence babylonienne à l'aurore du judaisme', RHR 173 (1968) 133-72.

[6] Cf. G. Von Rad, *Das Gottesvolk im Deuteronomium*, BWANT 47 (Stuttgart 1929); C. Schedl, 'Bund und Erwählung', ZKT 80 (1958) 493-515; M. Buber, 'Die Erwählung Israels', *Werke* v. II (München 1964) pp. 1037-51; W. J. Phythian-Adams, *The Call of Israel* (London 1934). Zobel, o. c. pp. 9-12, ve en las ideas de elección y de alianza dos concepciones diversas, aunque paralelas, en relación respectivamente con la experiencia del Exodo y la Religión de los Padres. Así mismo Wildberger, o. c. pp. 63-73, supone dos tradiciones originariamente diversas, unidas luego de manera meramente literaria. Me parece más exacto suponer con Wright que se trata de dos formas evolutivas y correlativas de una misma experiencia religiosa original. Con todo, esa vivencia e interpretación de la historia no es independiente de la "palabra" profética que está a sus orígenes; cf. B. Albrektson, *History and the Gods* (Lund

De nuevo en esas exigencias se revela la característica del Dios de Israel: trascendente, justo y piadoso. El programa resultó tan descomunal que Israel no fue capaz de realizarlo y hubo de aprender en su carne la lección del amor divino hecho celo, de la "ira de Dios". La elección se convirtió así en la gracia tanto como en la desgracia de Israel, en su tragedia.

El hecho de que un pueblo haya vivido e interpretado su propia existencia bajo estas categorías teológicas le convierte en un fenómeno religioso único en la Historia de las Religiones[7]. Es cierto que varios de estos aspectos no eran desconocidos en el ámbito religioso de Oriente. En general, se puede admitir que todos los pueblos antiguos se sienten elegidos por su dios, en particular a través de su rey; lo que en realidad significa que son ellos los que le han elegido[8]. De donde resulta que ese dios se configura según su propio ideal humano; así como la respuesta ofrecida —acaso en forma de alianza— no es nada más que la expresión de sus propios anhelos de armonía naturalística o de prosperidad social. Falta en esas experiencias religiosas el momento de la "absolutez divina" que se impone y la vivencia del propio destino histórico como configurado por el Dios Uno. El suyo es uno de tantos dioses, incluso el más grande para cada pueblo; su exigencia y el respectivo compromiso no trasciende el de los demás. De ese modo su "elección" no llega a configurarse en destino, en vocación universal que es su correlato, aunque crean esos pueblos en la actuación de lo divino en su propia historia.

2. *La vocación de Israel*

En Israel, en cambio, la fe en el Dios único, aun vivida en un horizonte meramente nacional, está al origen de su peculiar conciencia de elección.

1967) p. 118. Sobre la relación entre elección y alianza cf. últimamente W. W. Marshall, 'Some Considerations in Assessing the Relationship between Election and Covenant', NedGerefTTs 9 (1968) 240-44; J. Alonso, 'El Israel de la fe y el de la historia en cuanto a la elección y alianza divinas', EstE 46 (1971) 155-68.

[7] Cf. Von Rad, *Theologie*, v. II pp. 123,130; Wright, o. c. pp. 49,63; Hesse, o. c. p. 136; J. Giblet, 'L'élection', *Grands thèmes bibliques* (Paris 1958) p. 14; el mismo, 'Notes sur l'idée d'élection dans l'Écriture', ColctMech 26 (1956) 367-75. La idea de elección en Israel está profundamente anclada en la historia. Como muy bien advierte Galling, o. c. p. 93, no es más que su interpretación, una teología de la historia. Por su parte Martin-Achard, o. c. pp. 338-41, la ve explicitarse en relación con las grandes crisis históricas de la opresión asiria y del exilio.

[8] Cf. Rowley, o. c. p. 16; Quell, o. c. p. 159 s.; Van Imschoot, o. c. p. 267; Liagre-Böhl, o. c. p. 84; Hesse, o. c. p. 131; Giblet, o. c. p. 12. También en Israel la elección-alianza significa, empíricamente vista, que el pueblo elige a Yahweh por su Dios (cf. *Jos.* 24. 22; cf. K. Künkel, 'Fides creatrix Verbi Dei', EvT 26 (1966) 526 ss. 531), pero aquí está lo peculiar, lo "revelado", de esta elección, en elegir a *éste* Dios. En ello se manifiesta Israel como el pueblo de la elección y revelación auténticas. Una de làs expresiones más intensas de la idea de elección en la literatura extrabíblica aparece en las cartas de Mari, referida a su Rey: "¿No soy yo, Hadad, señor de Kallasu, quien le ha hecho crecer sobre mis rodillas y le ha colocado en el trono de la casa de su padre?"; cf. A. Lods, 'Une tablette inédite de Mari, intéressante pour l'historie ancienne du prophétisme sémitique', *Studies in Old Testament Prophecy*, Fs. Robinson (Edinburgh 1950) p. 105. Para el caso de otros reyes mesopotámicos cf. S. Mowinckel, *He That Cometh* (Oxford 1959) p. 35 s.

Creer en el Dios único en un contexto politeístico es saberse elegido. De hecho la conciencia auténtica de elección sólo puede darse sobre la base de un universalismo teológico, correlativo de un monoteísmo más o menos explícito [9]. La elección es ante todo elección "para" la fe. Así la elección de Israel se traduce en su *vocación* como pueblo de Yahweh. No sólo "sabe" que Dios le ha elegido, sino que "se sabe" elegido, llamado por El. La elección tiene de ese modo una contextura de encuentro personal, bilateral, de compromiso. Llamar es tomar a uno a su servicio, identificar a alguien con la propia tarea y reclamar su colaboración en ella, acaso encomendársela.

En consecuencia, por la elección-vocación Israel se siente proyectado a un futuro, como sujeto activo del mismo; por consiguiente, con una "misión" que cumplir. Teológicamente su misión se configura como simple fe y obediencia, un "marchar en la presencia de Dios", remitiendo a El el cumplimiento de su propio plan en y con el pueblo [9a]. En realidad, esto es un 'teologúmenon' ideal que encubre una dura historia político-social. Aun los momentos de gracia y fidelidad sopusieron siempre el esfuerzo y la lucha. Pero serán sobre todo los de desgracia e infidelidad los que revelarán toda la trágica dialéctica de esa elección-vocación y su misión correspondiente.

De todos modos tenemos en esta triple noción, elección-vocación-misión, los tres aspectos claves que definen la funcionalidad religiosa de Israel. Suponen el horizonte trascendente, la experiencia histórica y el contenido concreto que determina el ser religioso de este pueblo [10]. Por lo general, en la Biblia la elección se refiere a la comunidad, mientras la vocación, como momento posterior y más concreto, se atribuye a los individuos; estos raramente se dicen elegidos, fuera del rey; y en particular los profetas nunca [11]. Nos interesa no perder de vista esta articulación de nociones. No obstante, nuestro estudio se va a centrar en la segunda de ellas, y aún así desde una modalidad peculiar.

Israel adquiere su conciencia de elección-vocación no desde una revelación pura, sino al ritmo de su propia historia. "Es llamado milagrosamente a la existencia por el mismo gesto que le elige y le consagra a una misión:

[9] Una fe monoteísta como fundamento de la conciencia de elección está suponiendo una visión universalista de ésta en la misma proporción en que es un monoteísmo explítico. Zobel (cf. *supra* n. 5) prefiere hablar de "dinamismo histórico" en vez de universalismo; pero en realidad entre los dos hay la misma relación que entre el Henoteísmo y el Monoteísmo. Si un pueblo excluye la concurrencia de otros dioses en su ámbito, sólo puede justificarlo negando su valor como tales. El henoteísmo es ya un monoteísmo implícito.

[9a] Para una crítica un tanto sumaria de la idea de "plan" divino en la historia de Israel cf. Albrektson, o. c. pp. 68-97.

[10] A este propósito puntualiza Daumoser: "Die Auserwählung... liegt in der Ewigkeit Gottes, die Berufung... aber liegt in der Zeit, ist die Verwirklichung des ewigen Planes Gottes in der Zeit. Mit dieser Feststellung ist eine zeitliche Abgrenzung der beiden Begriffen Erwählung und Berufung gegeben"; cf. I. Daumoser, *Berufung und Erwählung bei den Synoptikern* (Meisenheim 1954) p. 22.

[11] Cf. Van Imschoot, o. c. pp. 268-69; Quell, o. c. pp. 116-17; Vriezen, o. c. p. 45, 77 s.; Zobel, o. c. p. 5, insisten en la distinción entre vocación y elección; otros acentúan su implicación, p. e., Giblet y Schreiner.

el nacimiento y la llamada son inseparables" [12]. En su liberación de Egipto y en la interpretación del destino de sus Patriarcas adquiere Israel el sentido de su relación frente a Dios y de la peculiaridad de sus exigencias.

3. *La vocación personal en Israel*

Pero esta experiencia histórica es una experiencia "organizada" y en ella aparece siempre la figura del *jefe* que lleva al pueblo a la conciencia y a la realidad de tal experiencia. La aparición de tales figuras es decisiva para el desarrollo de la historia de Israel. Su función no es meramente el elemento activo que canaliza las actividades de la comunidad, lo que es propio de la función rectora en todas las comunidades históricas y sociales. En Israel el Jefe es una figura religiosa que tiene que crear y mantener en el pueblo la conciencia de su vocación y misión. A este esquema incluso han sido ajustadas figuras cuya actividad no fue quizá propiamente religiosa; y desde luego ese es el sentido del liderazgo de los profetas. El líder de la comunidad del Antiguo Testamento es más que una forma establecida de mando, más que un rey.

La *vocación personal* surge ciertamente dentro de este contexto más amplio de elección-vocación del pueblo [13]. Y surge asumiendo *todo* su sentido y no como una función particular de gobierno. Su misión es la de llevar al pueblo a su propia realización teológica y muchas veces en fundamental contraste con él. El Jefe en Israel es así la encarnación de una elección difícil y de una misión supra-histórica a la que es llamado Israel y de la que se muestra sin cesar incapaz. Más que ninguna otra historia, la de Israel es una historia de "aristocracia"; aristocracia esencialmente teológico-profética, pues lo que salva a Israel en su especificidad histórica no es su desarrollo político-social, minúsculo y en definitiva fracasado, sino la realización de su conciencia religiosa.

Por eso habrá de atenderse a la evolución social del pueblo para percibir las diversas formas de su auténtico "liderazgo" y su relación con las demás funciones. El intento de este estudio es captar la *génesis* y sentido de estas figuras y su función en el desarrollo de la comunidad israelítica sobre la base de los relatos que describen su *vocación*. La repetición y fijeza de su esque-

[12] Cf. J. D'Arc, 'Le mistère de la vocation: essai de théologie biblique', VieSpir 94 (1956) 170; Wright, o. c. p. 49.

[13] Cf. J. Galot, 'La vocation selon l'Ancien Testament', RCLAfr 18 (1963) p. 208 s.: "Les vocations particuliers ne se justifient que par la vocation d'Israël. Toute vocation d'un individu a pour objectif d'assurer l'accomplissement de la vocation du peuple... Ainsi, s'il est vrai que la vocation du peuple implique des vocations plus particuliers, on doit dire aussi que les vocations particuliers sont porteuses de la vocation de tout Israël': J. D'Arc, o. c. p. 196: "Si nous essayons... de découvrir ce que la Bible nous enseigne sur la vocation, nous nous apercevrons d'abord que l'Ancien Testament en son ensamble est l'histoire d'une vocation, de la vocation d'Israël. Voilá qui est beaucoup plus éclairant qu'une étude des vocations particuliers: celles-ci prennent leur sens, et révèlent leur signification au sein de la vocation commune que les envelope toutes".

ma revelan una percepción clara del significado de tales figuras en el contexto histórico del pueblo. Aparecen como la concentración, en la evolución histórica, del sentido teológico de Israel, como el lugar de refugio de la conciencia religiosa fundacional [14]. Renuevan el momento de amor y gracia de la elección, al presentar su misión como un encargo directo de Yahweh. Su misión no equivale a la simple vivencia de la fe, como sería el caso del *resto* santo [15], aunque parta de ella. Podremos decir, a lo sumo, que ésta, como fuerza religiosa, genera infaliblemente la figura carismática que la salva en su evolución histórica. Israel estará siempre, en virtud de su fe como pueblo elegido, vuelto hacia la presencia en su seno de la acción directa y constante de Yahweh. Esta presencia es la que salva al auténtico Israel, imposible de realizarse a nivel de pueblo. Se trata de una visión teológica que permanecerá viva en la comunidad de Qumrán y en el cristianismo, y hacia ella queremos volver nuestra atención.

4. *El relato de vocación y formas afines*

La teología de la elección-vocación de Israel como pueblo y su plasmación en alianza queda así al fondo de nuestro horizonte. El tema del estudio se centra en el *origen* y misión de las *figuras líderes* del pueblo sobre la base de los textos o relatos que los programan. El estudio sistemático de estos textos es el punto de partida de nuestra investigación. Dentro de las formas múltiples que pueden definir la instalación de un jefe, nos limitaremos únicamente a los *relatos de vocación,* y más concretamente a los de vocación personal directa.

Otras formas literarias afines a la del relato de vocación [16], tanto en la estructura cuanto en la intención teológica, son: a) *la anunciación y relato*

[14] Cf. A. Neher, *L'essence du prophétisme* (Paris 1955) p. 350: "L'histoire d'Israël est ainsi réellement l'axe de leur propre histoire, et l'on ne saurait, sans blesser les prophètes dans les secrets de leurs personnes, séparer leur vocation de celle d'Israël".

[15] Este constituye el testimonio de la eficacia de la elección, en virtud de la cual Israel resulta indestructible; cf. E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchâtel 1968) p. 168.

[16] J. Fichtner, *Berufung im Alten Testament,* RGG 3 ed. v. I pp. 1084-86 (cf. *infra* p. 26) amplía excesivamente en su clasificación el concepto de vocación, haciéndolo prácticamente equivalente al de designación (equipara, p. ej., la vocación de Gedeón con la anunciación de Sansón y la unción de Saúl). Por otra parte, atribuye excesiva significación a la forma del relato en 1.ª o 3.ª persona. La estructuración dialogal hace personal, y en ese sentido autobiográfico, un relato iniciado en 3.ª persona; así, p. ej., las vocaciones de Moisés y Gedeón. Las visiones proféticas no coinciden sin más con los relatos de vocación, p. ej., *3 Rey,* 22. 19 ss.; *Dan.* 10. 4ss. 15-19. Su elemento teofánico reaparece en los mismos, pero eso no autoriza a catalogarlas como tales; se trata de palabras concretas a un profeta, que no representan ni su momento inicial ni el sentido de su misión total. Debe distinguirse netamente entre "relatos de vocación" que describen la experiencia de un momento determinado y otras formas que pueden dar expresión a la "conciencia de misión" y vocación; cf. O. Eissfeldt, 'Das Berufungsbewusstsein der Propheten als theologisches Gegenwartsproblem', *Kleine Schriften,* v. II (Tübingen 1963) p. 21 ss.; A. Weiser, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten. Amos,* ATD (Göttingen 1949) p. 293; A. E. Rüthy, 'Das prophetische Berufungserlebnis', IntKZ (1941) 97 ss.

de infancia; es el caso de la infancia de Isaac (*Gen.* 18. 1-15; 21. 1-8), de Ismael (*Gen.* 16. 1-16; 21. 9-21), de Jacob (*Gen.* 25. 19-26), de Moisés (*Ex.* 2. 1-10), de Sansón (*Juec.* 13. 1-24), de Samuel (*1 Sam.* 1. 1-28)[17]; b) *el relato de elección o vocación indirecta*[18]; los tenemos de Baraq (*Juec.* 4. 4-10), de Jefté (*Juec.* 11. 1-11), de Saúl (*1 Sam.* 10. 17-26), de Jeroboán (*3 Rey.* 11. 29-39), de Salomón (*1 Par.* 28. 1-10)[19]; c) *el relato de unción e investidura*; como los de Saúl (*1 Sam.* 9. 1-10. 16), de David (*1 Sam.* 16. 1-13), de Aarón (*Lev.* 8. 1-36; *Ex.* 29. 1-37), de Josué (*Deut.* 34. 9; cf. *Num.* 27. 18-23).

Pueden asimismo darse menciones del tema (vocación de Besalel, *Ex.* 31. 1-11; vocación de Ciro, *Is.* 45. 1-6; 46. 11; 48. 15). Por otra parte, el género de testamento-bendición, corriente en la literatura patriarcal y que en parte se le asemeja, insiste más en el aspecto de sucesión-transmisión y en él a la forma oracular sucede una deprecativa o descriptiva sin encargo.

Teológicamente, en su intención, estos diversos géneros de relatos son equivalentes en gran medida, pues todos tratan de explicitar la conciencia de misión divina con que el mando es asumido y ejercido en Israel, tanto en el sujeto que lo detenta como en el hagiógrafo que lo transmite. Cumplen todos el papel de prólogo teológico a una actividad decisiva en la historia del pueblo. No obstante, en la forma literaria difieren profundamente y en última instancia también en la significación teológica. Los receptores de una vocación directa se destacan netamente en la construcción de la comunidad teologal que es Israel, tanto por lo que hacen como por la función que desempeñan. No deja de ser significativo que ni reyes ni sacerdotes sean objeto de una tal llamada.

5. *Delimitación de la forma*

Los principios empleados para aislar tales relatos de vocación, a los que limitaremos nuestra atención, tienden a detectar un esquema literario claro dentro de un homogéneo grupo de textos netamente delimitados. Una encuesta indiferenciada de todas las formas afines, además de enormemente prolija, no permitiría llegar a una "forma" constante y básica. Esos principios suponen: *la inmediatez* de la vocación, recibida directamente de Dios por el llamado; su configuración en *oráculo* o palabra divina; la encomienda de una *misión* determinante en la vida del pueblo. En consecuencia, suponen la conciencia refleja de la vocación y su elaboración en *relato autobiográfico*

[17] Von Rad, *Theologie*, v. I p. 346, habla de la "vocación de Sansón". Esta contiene elementos comunes con el relato de vocación, como la teofanía (cf. la vocación de Gedeón), pero no es una "llamada directa" al héroe, ni menos aún un encargo de misión.

[18] Cf. E. Würthwein, 'Amos-Studien', ZAW 62 (1949-50) 26; Galot, o. c. p. 215, distingue entre vocación "exterior" de reyes y sacerdotes, y vocación "interior" de profetas; los primeros son "elegidos", los segundos "llamados"; cf. *supra* n. 11.

[19] Un caso aparte en este género constituye la profecía de Natán; cf. Von Rad, o. c. p. 53.

o al menos dialogal[20]. De esta naturaleza nos saldrán al paso en la literatura del A. T. unos 17 relatos que estudiaremos detenidamente.

Todos ellos suponen una misma situación vital: *el inicio* de una actividad determinante en la historia del pueblo, que configura a su vez de manera *total* la propia existencia del personaje. Los relatos de vocación se presentan así como introducciones a una etapa histórica de Israel y a un destino humano. Su sentido es siempre *universal,* la salvación del pueblo, tanto en el aspecto social como en el religioso; no pretenden intervenciones momentáneas ni palabras concretas. En todo caso, es siempre la palabra directa de Dios la que configura la nueva situación y garantiza su resultado, pero a través de la actuación de un *individuo,* que es el sujeto de la vocación en el A. T.

2. Preliminares metodológicos

1. *El relato como literatura*

Por encima de toda otra significación, el "relato de vocación"[21] es una *realidad literaria* con un sentido y una entidad propias, que deben ser consideradas desde ese punto de vista. A este propósito es interesante la observación de Von Rad: "Si se tiene en cuenta que en el Antiguo Oriente no se escribía por gusto o porque se tuviera gana de hacerlo, sino siempre con miras a un fin preciso y concreto, el acontecimiento de una vocación se esclarece de modo particular por el solo hecho de haber sido redactado por escrito. El acontecimiento de la vocación profética ha marcado el nacimiento de un nuevo género literario, el de los relatos de vocación justamente"[22]. Así como la experiencia religiosa de Israel en general se formula bajo el esquema de "alianza" o de oráculo profético en estilo de "mensaje", del mismo modo el hecho religioso de la vocación adquiere su *forma* literaria dentro de las instituciones de la historia socio-religiosa del pueblo.

La determinación de su *estructura* y del *Sitz im Leben* en que se enraíza, sólo puede legítimamente lograrse a partir del análisis directo de los textos que nos reflejan tal hecho religioso. Aquí nos encontramos con un material predominantemente en *prosa*[23], lo que nos va a permitir prescindir de la estructuración sonora del mismo, dada su menguada significación. Por otra parte, es *autobiográfico* por naturaleza, aun en el caso de que haya sido reco-

[20] Fichtner distingue en este contexto tres formas que, en realidad, son sólo variantes de una misma; cf. *supra* n. 16.

[21] La expresión "relato de vocación" se toma aquí y en lo sucesivo, por lo general, en un sentido amplio, aunque no todos sean estrictamente "relatos" ("Berichte"); cf. *infra* p. 371.

[22] Cf. Von Rad, *Theologie,* v. II (München 1961) p. 66.

[23] La estructura rítmica aparecerá a partir de Isaías y sólo de manera imprecisa. A partir del Déutero-Isaías tendremos "relatada" la vocación en forma poética; cf. *infra* p. 328.

gido por un discípulo [24]. Se halla así, por lo general, redactado en primera persona ("Ich-Bericht"), o en todo caso lo determinante en él es la forma dialogal, personal. Refleja una experiencia en la que el sujeto humano es su objeto directo; es una palabra acerca de sí mismo, aunque contenga una misión que le proyecta hacia afuera.

2. *Etapas del análisis: estructuración*

El punto de arranque de nuestro análisis ha de ser, naturalmente, el *texto hebreo* en su estado actual, entendiendo por tal predominantemente su notación consonántica. La labor crítica, basada en el máximo respeto del mismo, se va a limitar a su esclarecimiento por notas filológicas y estilísticas, soslayando la pretensión de reconstituir un texto más genuino a base de las antiguas versiones. De acuerdo con esta metodología, haremos un moderado uso de la filología comparada, principalmente cananea [25]; el resultado será ofrecido en forma de versión anotada como base del análisis literario.

Asimismo, *dicho análisis* arrancará de una presupuesta admisión de la unidad redaccional de los relatos; lo contrario habrá de ser demostrado. Esta nueva actitud viene a suceder a la vieja manera crítica que contaba ya de antemano con la heterogeneidad literaria del texto [26]. En este sentido, la primera operación ha de ser la de *estructurar* dicho texto en sus diversas "escenas", buscando así sus posibles articulaciones. Esta primera "división" debe hacerse lo más neutralmente posible, fundamentalmente a base de criterios de "contenido", que permitan separar o aislar las escenas máximas [27]. En general, hay que superar la distinción contenido-forma en el análisis literario [28]. Ambos aspectos constituyen la unidad sustancial de la realidad li-

[24] Cf. J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford 1963) p. 222.

[25] Es la dirección en que se mueven los estudios de Dahood y sus discípulos. Cf. asimismo, J. Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament* (Oxford 1968); y su crítica en Bib 50 (1969) 70-9. Ya A. Allwohn, *Die Ehe des Propheten Hosea...*, BZAW 44 (Giessen 1926) p. 2, defendía esta postura frente a la "lógica de las correcciones"; últimamente H. Krszyna, 'Literarische Struktur von *Os.* 2. 4-17', BZ 13 (1969) 41.

[26] Cf. H. J. Gunneweg, 'Ordenationsformular oder Berufungsbericht in Jeremia 1', *Glaube, Geist, Geschichte*, Fs. Benz (Leiden 1967) p. 92. Hoy día son muchos los que se pronuncian por una consideración unitaria de los textos bíblicos como punto de partida metodológico. Cf. L. Alonso-Schökel, *Estudios de poética hebrea* (Barcelona 1963) pp. 57 ss. Naturalmente, esta unidad de "composición" no excluye la complejidad "formal"; cf. M. Haran, 'The Literary Structure... in Is XL-XLVIII', SVT 9 (1963) 130; G. Von Rad, *Das erste Buch Mose*, ATD (Göttingen 1967) pp. 1,22,28,59.

[27] Cf. H. Gunkel, *Elias, Yahweh und Baal* (Tübingen 1906) p. 9 ss.; Haran, o. c. p. 127 ss. La metodología aquí propugnada difiere así radicalmente de la propuesta por W. Richter, 'Formgeschichte und Sprachwissenschaft', ZAW 82 (1970) 221 ss. El análisis sintáctico, semántico y estilístico que él considera básico, aquí se da por supuesto, o mejor, se tiene en cuenta lo realizado por los diversos comentaristas a ese respecto. Richter había ya antes empleado esa metodología en su obra *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, BBB 18 (Bonn 1963) pp. 345-83, y últimamente en *Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte*, FRLANT 101 (Göttingen 1970); cf. *infra* p. 31.

[28] Cf. Von Rad, *Theologie*, v. II pp. 51-133; R. Wellek-A. Warren, *Teoría Literaria* (Madrid 1966) pp. 33 ss., 167, 181, 290, 295 ss.; K. Koch, *Was ist Formgeschichte*

teraria. En consecuencia, el contenido es un ingrediente esencial de dicho análisis y los hechos e ideas por él ofrecidos son imprescindibles para determinar el ser o forma del relato. Galbiati, por su parte, señala una serie de criterios formales para individuar dichas escenas, que se caracterizan por el cambio de situación o de interlocutor [29]. Esta fragmentación del texto en "unidades menores" puede ya aportarnos un indicio de estructura, pero, en principio, sólo sirve para facilitar el análisis.

En cada una de ellas es ahora posible, por un lado, advertir la coordinación de *temas y motivos* (contenido). Por temas se entienden las ideas o situaciones claves que integran la secuencia del relato, mientras los motivos dicen más bien referencia a los recursos literarios (imágenes, metáforas, símbolos) que sirven para dar expresión a aquéllas. Por otro lado, el análisis de las *características estilísticas* (forma) hace percibir tanto la homogeneidad interna de aquella coordinación como la relación con las otras escenas. En este momento del análisis puede imponerse una distinción entre ellas que obligue a pensar en un origen diverso para las mismas o para alguno de sus elementos. Es la hora de la crítica de *fuentes,* de la adscripción de los materiales en cuestión a las diversas corrientes literarias que integran la Literatura Bíblica. No obstante, en el caso de obras de creación personal, como los libros proféticos, esta operación es de alcance muy limitado [30]. De esta manera, análisis estilístico y crítica de fuentes se complementan mutuamente, como acertadamente observa Alonso-Schökel [31]. Los elementos del análisis estilístico son muy variados y van desde el vocabulario a la ordenación de elementos sintácticos, empleo de fórmulas fijas y recursos de estructuración formal. De éstos proporciona Galbiati una enumeración y clasificación aceptable, fundada sobre el diverso grado de simetría interna [32].

(Neukirchen 1967) p. 5. Pero eso no implica que se confundan "forma" y "función"; cf. H. Hoffmann, 'Form-Funktion-Intention', ZAW 82 (1970) 341-6; I. Engnell, *The Call of Isaiah* (Uppsala 1949) p. 30 s.; en este sentido es cierto que "form and content should not be mixed up".

[29] Cf. E. Galbiati, *La struttura letteraria del Libro dell'Essodo* (Roma 1956) p. 47: "Le scene o le sezioni sceniche si distinguono per il cambiamento della situazione o dell'interlocutore. Le "formule di introduzione": "e disse", "e parló dicendo..." servono bene a questo scopo, pur essendo considerate como parte delle scene o sezioni, e non como "notizie". Anche la ripetizione della formula d'introduzione quando il soggetto parlante e sempre il medesimo, puo servire allo scopo di distinguere le sezioni della stessa scena"; Richter, *Formgeschichte* p. 223 s.

[30] A pesar de las críticas a que ha dado lugar, esta operación literaria sigue siendo válida con tal que no se exagere su alcance; cf. O. Eissfeldt, *Einleitung in das A. T.* (Tübingen 1964) p. 320; U. Cassuto, *A Commentary of the Book of Exodus* (Jerusalem 1959) p. 18; K. Wiese, *Zur Literarkritik des Buches der Richter,* BWANT 40 (Leipzig 1926) p. 1 s.

[31] L. Alonso-Schökel, 'Erzählkunst im Buche Richter', Bib 42 (1961) 167 ss.: "Die Stilanalyse will die Quellenkritik nicht ertsetzen, sondern ergänzen". Pero esto no excluye que la crítica estilística haga inútil la de fuentes: "Hier könnte die Stilanalyse einsetzen und zeigen, dass die vermeintlichen Unebenheiten künstlerisch gut begründet und leicht zu erklären sind".

[32] Cf. Alonso-Schökel, o. c. p. 309; Galbiati, o. c. p. 40; el mismo, 'La struttura simmetrica di Osea 2', *Studi sull'Oriente e la Bibbia,* Fs. Rinaldi (Genova 1967) pp. 318, 326; pero cf. p. 74 n. 18; R. Pesch, 'Zur konzentrischen Struktur von Jona 1',

En nuestro análisis encontraremos con frecuencia recursos de coordinación como la *estructura concéntrica,* que supone muchas veces una progresión "circular" de la narración [33]; la *inclusión,* que delimita las unidades literarias, tanto a nivel de escena como de relato. Esta constituye la base del concentrismo, que puede definirse como inclusión múltiple [34]. Igualmente aparecerá el *quiasmo,* sobre todo como elemento de coordinación de las diversas escenas entre sí [35]; y, por fin, la *gradación,* que tiende a crear una secuencia narrativa que nos aproxima por etapas al punto central del relato [36].

Estos y otros recursos de estructuración literaria nos manifiestan que el material analizado es profundamente artístico y ha sido sometido o adaptado a unos esquemas narrativos de validez universal [37]. Aquélla habrá de ser tenida en cuenta por encima de una posible distinción de fuentes, las cuales, en caso de darse, han sido intencionalmente integradas en un esquema superior. Este es el que nos revela de modo definitivo la *forma literaria,* bien elemental, bien compleja [38]. No ha de olvidarse, con todo, que tales formas no

Bib 47 (1966) 577-81; Krszyna, o. c. p. 45; J. Muilenburg, 'A Study in Hebrew Retoric, Repetition and Style', SVT 1 (1953) 102 ss.; como ejemplos de análisis estilístico pueden verse: A. Weiser, *Die Prophetie des Amos,* BZAW 53 (Giessen 1929) pp. 7,11; H. W. Wolff, *Dodekapropheton 2. Joel und Amos,* BK XIV, 2 (Neukirchen 1969) p. 115; M. Buber, 'Die Schrift und ihre Verdeutschung', *Werke* v. II (München 1964) pp. 1131 ss. 1150ss.; Galbiati ofrece una síntesis de los diversos autores que estudian estos fenómenos literarios.

[33] Cf. Galbiati, o. c. pp. 25-31: "Spesso (gli scrittori biblici) non espongono subito da principio tutt'intera la narrazione, come richiederebbero le leggi della logica e l'ordine storico, ma la conducono avanti come per gradi, quasi a la maniera di circoli concentrici (Bea)". Esta disposición provoca "repeticiones" que no pueden desecharse como elementos ajenos a la composición literaria; cf. Muilenburg, o. c. p. 99: "The repeated word or phrase is often strategically located, this providing a clue to the movement and stress of the poem. Some times the repeated word or line indicates the structure of the poem, pointing to separate divisions"; Buber, o. c. p. 1106; Haran, o. c. p. 130; R. C. Carlson, 'Elie à l'Horeb', VT 19 (1969) 420-5.

[34] Cf. Galbiati, o. c. p. 31; L. J. Liebreich, 'The Compilation of the Book of Isaiah', JQR 47 (1956-57) 127 s.

[35] Cf. Galbiati, o. c. pp. 25-29: "... l'antico scrittore poteva ricercare il gioco particolare di parallelismi ed incroci o chiasmi, atto a dare simultaneamente simmetria e varietà"; N. W. Lund, 'The Presence of Chiasmus in the Old Testament', AJSLL 46 (1929-30) 104-23.

[36] En este caso no se trata de una "aproximación circular" (cf. *supra* n. 33), sino de una progresión lineal en forma, p. ej., de etapas de viaje o de repetición de la misma escena, cf. Wellek-Warren, o. c. p. 260. Los ejemplos bíblicos son abundantes: *1 Sam.* 3. 4 ss.; 10. 1 ss.; 19. 20 ss.; *3 Rey.* 18. 34 ss.; 19. 1 ss.; 19. 11 ss.; 19. 17 ss.; *4 Rey.* 1. 9 ss.; 2. 1 ss.; *Os.* 1. 4 ss.; *Amós* 7. 1 ss.; cf. *infra* p. 140 n. 17.

[37] Sobre el carácter artístico de la palabra profética observa Mowinckel: "Their thoughts rise up as plastic images, and are formed into rythmus and verses: a divine word in the form of a work of art is given to them...". "Another proof of this (rational element) is the intentionally artistic form frequently given to the prophets, with regular stanzaic structure, refrains, all manner of farfetched plays on words, etc..."; cf. S. Mowinckel, 'Ecstatic Experience and Rational Elaboration in Old Testament Prophcy', AcOr 13 (1935) 278-84. Cf. también I. Seierstad, *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia* (Oslo 1946) p. 147.

[38] La idea de "forma" aquí empleada difiere fundamentalmente de la propuesta por Richter; cf. *supra* n. 27; equivale, en la práctica, a la de "género", aunque pudiera matizarse su distinción. Cf. Koch, o. c. p. 3 ss.; Wellek-Warren, o. c. p. 270 ss.; Von Rad, o. c. p. 133. En su determinación se ha de atender a la articulación de

se emplean mecánicamente, sino de acuerdo con la sensibilidad y "estilo" de cada autor, que hace de su obra algo irremplazable [39].

Por lo demás, no se puede pretender que el autor bíblico se ponga a escribir con la pretensión de "llenar" un esquema literario. Este opera como un arquetipo interior que se expresa según el estilo y giro del pensamiento propio [40]. La forma no la hace la voluntad de imitación, sino la situación vital que configura la propia experiencia y expresión. El profeta, por ejemplo, en virtud de su fe y contexto histórico, se vive y entiende a sí mismo como "mensajero" y así se expresa. Es la vida en su complejidad histórico-social el instrumento de autocomprensión. Por lo demás, casi todos los recursos de estructuración apuntados se fundan en hechos psicológicos elementales, como la repetición y el quiasmo [41], lo que no excluye que, a veces, puedan ser buscados; esto resulta evidente cuando el recurso estructural afecta a toda la composición, como, por ejemplo, el ordenamiento acróstico.

3. *Etapas del análisis: historia de la tradición*

Estos pasos del análisis literario nos permiten ya fijar una estructura clara que ordena y articula el relato. Pero aún es posible dar un paso más allá en orden a jerarquizar el material analizado y descubrir el papel que cada elemento, tema o motivo juega en orden a la génesis del conjunto. Es la función que cumple el *análisis de las tradiciones* [42]. Se pueden fijar así los niveles redaccionales por los que el texto ha pasado hasta conseguir su forma actual, que de ese modo se ilumina desde dentro. Pero siempre teniendo presente que esta última forma es la decisiva y que, por consiguiente, el análisis de tradiciones está todo él dirigido a justificar la composición actual,

esquema-contenido-situación, tres elementos que se implican mutuamente; cf. J. Muilenburg, 'Form Criticism and Beyond', JBL 88 (1969) 1-18.

[39] Cf. Alonso-Schökel, o. c. p. 171 s.: "Die Gattunsforschung will das Typische der literarischen Erscheinungen zusammenfassen; sie erfasst das Individuum, indem sie es einem Allgemeinen zuordnet. Unter den Merkmalen einer Gattung gibt es viele Stilzüge, besonders einer Aufbau oder ein Schema... Die Stilanalyse will darüber hinaus das Individuum erfassen und erklären"; Koch, o. c. p. 15; cf. en este sentido, últimamente, R. E. Murphy, 'Form Criticism and Wisdom Literature', CBQ 31 (1969) 475 ss.

[40] Cf. Seierstad, o. c. p. 51; Gunneweg, o. c. pp. 96-8; Kriszyna, o. c. p. 45.

[41] Cf. Galbiati, o. c. pp. 16, 29: "La "legge epica della ripetizione" si basa sul fatto psicologico di una incapacità della narrativa popolare a dare forza e importanza alle cose mediante una organica e viva pittura delle singole parti. Essa finisce troppo presto la sua descrizione, e per evitare di esaurirsi subito debe ricorrere a la ripetizione". "Si puo spiegare psicologicamente que lo scritore tratti l'utimo membro della prima serie come primo della seconda serie. Cosi infatti la mente si occupa ulteriormente dell'oggetto col quale ha chiuso la prima serie, e d'un sol tratto esaurisce tutto quanto vi è da dire su di esso. Poi quando ha terminato di trattare il punto immediatamente precedente, la mente ritorna gradualmente al suo punto di partenza (König)".

[42] Cf. Koch, o. c. p. 49 ss. Pero este análisis debe hacerse desde una comprensión unitaria del texto, pues de otro modo sería simplemente un nuevo nombre para una vieja actitud crítica; cf. Engnell, o. c. p. 21; cf. *infra* p. 120.

es decir, debe entenderse como una *historia de la redacción* [43]. No interesa, pues, reconstruir a través de ella un hipotético texto primitivo "auténtico" que haya sufrido posteriores adiciones o retoques [44]. El texto es una realidad orgánica, viva, y su composición actual se manifiesta generalmente como una obra de auténtica creación con sentido propio [45]. Sólo en el caso posible de que apareciese como un conjunto inorgánico, resultaría más interesante en su estadio primitivo.

Y aquí concluye la tarea del análisis literario. Esta parte analítica irá seguida de una discusión sintética de los resultados obtenidos, que permita valorar los diversos temas y motivos encontrados y trazar su secuencia estructural. Se podrá así dilucidar el "esquema" de la forma y esbozar su "historia" y el peculiar *Sitz im Leben* de donde arranca. Un capítulo final tratará de indagar la significación teológica que el fenómeno de la vocación personal posee en la historia religiosa de Israel. No pretende ser una teología de la vocación en el Antiguo Testamento, que forzosamente habría de centrarse en el tema de la elección de Israel [45a] para prolongarse en una consiración de la creación como vocación universal según los últimos desarrollos de dicha teología [45b]. Nuestra reflexión teológica se mantendrá en los límites precisos impuestos por el análisis literario previo.

3. Literatura sobre la vocación en el Antiguo Testamento a partir de 1935

El tema de la *vocación* en el Antiguo Testamento ha sido frecuentísimamente tratado por los exegetas y comentaristas, pero casi siempre en relación con uno u otro de los relatos de vocación. Tendremos en cuenta dichos estudios al analizar cada uno de los relatos. Si prescindimos, sin embargo, de algunos intentos de vulgarización [46], es posible que no aparezca en la his-

[43] Cf. Koch, o. c. p. 72 ss.; J. Rohde, *Die Redaktionsgeschichtliche Methode* (Hamburg 1966); Von Rad, *Das erste Buch Mose* p. 203,208; cf. Alonso-Schökel, o. c. pp. 168 ss.: "...mit den vielen Materialien hat der Redaktor sein eigenes Gebäude gebaut, sein eigenes Gebilde gestaltet, und das gilt es nun zu erklären, weil Gestalt mehr als die Summe der Teile ist"; Carlson, o. c. p. 416.

[44] Cf. Engnell, o. c. pp. 20-4; Von Rad, *Theologie*, v. II p. 58.

[45] Fohrer traza un esquema metodológico similar, pero parece más preocupado por las fuentes y tradiciones que por la actual composición del texto: "Auszugehen ist naturgemäss vom jetzigen Textbestand, der in die Bestandteile der verchiedenen Quellenschichten und gegebenfalls das nichtquellenhafte Gut zu zergliedern ist. Die sich ergebenden Quellenschichten sind nach ihrem literarischen Bestand formgeschichtlich und inhaltlich zu würdigen. Danach ist der Blick rückwärts auf die Stoff- und Überlieferungsgeschichte sowie auf die formgeschichtliche Anlage dieser Tradition und schliesslich nach vorwärst auf die Redaktionsgeschichte zu richten". Cf. *infra* p. 90; también H. W. Wolff, 'Der grosse Jesreeltag (Hosea 2. 1-3)', *Gesammelte Studien zum A. T.* (München 1964) pp. 151 ss.; Richter, *Berufungsberichte* p. 12.

[45a] Cf. Staerk, o. c. pp. 1 ss.; Martin-Achard, o. c. pp. 333-5.

[45b] Cf. Giblet, o. c. p. 14.

[46] Entre estos trabajos cabe citar el de H. Schaeffer, *The Call to Prophetic Service from Abraham to Paul* (New York 1926). Estudia las figuras de vocación, su

toria de la exégesis una monografía sobre el tema específico de la vocación en el Antiguo Testamento [46a]; al menos no se ha hecho en estos últimos cuarenta años, como se desprende de una encuesta bibliográfica sobre el particular.

Existe, además, una serie notable de artículos y de capítulos de libros sobre el tema que merecen nuestra atención. Los agruparemos en dos apartados. En el primero, aquellos que consideran el problema desde su *generalidad e integridad*; en el segundo, los que tratan específicamente de la *vocación profética*, que por su significación peculiar ha acaparado la atención de forma preponderante. Desde luego, como ya advertíamos más arriba, dejamos de lado los estudios sobre la vocación de Israel como pueblo, que coinciden prácticamente con los relativos al tema de la elección. En ambos casos el punto de partida será el año 1935, cuando nos encontramos con sendos estudios de Hempel y Eissfeldt; éste, sobre todo, delimita el problema y sintetiza los resultados previamente conseguidos.

A) *Estudios sobre la vocación en general*

1. En un sugestivo artículo analiza HEMPEL [47], desde el punto de vista *psicológico*, la "vivencia" de la vocación. Para él dicha vivencia, prototípica de los profetas, coincide con la "conversión" del santo. Ambas se definen por su sentimiento de "extrañeza" (Fremdheitserlebnis) que los saca de su contexto e introduce en el "momento creador" de su fe, que así se renueva. La nueva actitud, en todo caso, supone una ruptura con la tradición establecida como algo "santo", desde una referencia a la revelación. Los modos de esta experiencia de *extrañeza*, de distanciamiento, pueden ser varios, pero se dan en todas las grandes figuras religiosas (Mahoma, Jeremías, Brígida) y suponen en ellos una reacción de rechazo, que va superando la misma vivencia a base de su iteración. Así se vive el paso del pecado a la gracia (*Jer.* 15. 19), incluso como superación de la propia convicción (*Ez.* 4. 13), lo que no deja de tener una explicación en la funcionalidad del "inconsciente".

Esta experiencia engendra una tolerancia para otras revelaciones, pero no en el mismo círculo. La palabra recibida es única, inmediata, con la autoridad de Dios. Los demás son "falsos profetas". El sujeto, aunque fracase, se siente protegido por Dios. La fe es un milagro que se basta a sí mismo, una certeza experimental, irracional. Con todo, se la reconoce "extraña", recibida

situación religiosa y el contenido espiritual de su experiencia; atiende muy poco a los aspectos literarios. Su influjo en estudios posteriores no se ha dejado sentir. Más significativa, aunque de construcción semejante, es la obra de P. Volz, *Prophetengestalten des A. T. Sendung und Botschaft der alttestamentlichen Gotteszeugen* (Stuttgart 1938). Después de unas reflexiones sobre la vocación, en particular la profética (pp. 7-41), estudia cada una de las "figuras", desde Moisés a Juan el Bautista.

[46a] Cf. Richter, *Berufungsberichte* p. 11; *supra* n. 27.

[47] Cf. J. Hempel, *Berufung und Bekehrung*, Fs. Beer (Stuttgart 1935) pp. 41-61. Sobre el problema de la "conversión" cf. K. Rahner, 'Konversion', *Sacramentum Mundi*, v. III pp. 39-45, con bibliografía.

de otro (así Buda, Mani, Mahoma) y objetivada en los momentos decisivos de "vocación" (Jesús en el bautismo).

Este carácter de "extrañeza" puede afectar también a la comunidad entera y se puede así hablar de "elección" de Israel. Igualmente de su "conversión", vivida en la dialéctica "transgresión-confesión" dentro de la idea colectivista de culpa. De aquí será el "espíritu" quien la saque.

Por fin, estima Hempel que el mejor prototipo psicológico de este proceso, que engloba los aspectos de vocación y conversión, se halla reflejado en los "relatos de tentación" (Buda, Jesús). Típica de la "Fremdheit" así vivida es la proyección "hacia afuera" en todos los tipos: místico, profético, apostólico, que les lanza a predicar hasta provocar el endurecimiento.

Este enfoque de Hempel es un epígono típico de la actitud psicologizante y comparativista que predominó en el primer cuarto de siglo [48]. Pretende categorizar los "fenómenos" religiosos y "explicar" su génesis; pero, en definitiva, pasa por alto su peculiar sentido teológico y el contenido que los distingue. Desde luego, no se atiende a los aspectos literarios de la cuestión. Para nuestro estudio nos servirá poco esta manera de ver.

2. De más importancia para nuestro tema es el estudio de PEDERSEN [49]. En él analiza la función que los inspirados, y en particular los profetas, desempeñan en la sociedad israelítica en parangón con otras figuras similares de la Arabia preislámica. De la concepción clásica del profeta como Defensor de la Ley o Transmisor del Mesianismo se cambió en el siglo pasado a la de fundador de la Religión de Israel. Su significación real debe buscarse en la *función social* que desempeña, junto al rey y al sacerdote, como portador del espíritu de Dios que le capacita para guiar al pueblo en estrecha relación con las otras dos figuras.

El rey adquirirá una significación mayor en el período monárquico y el sacerdote, por su parte, se especializará en un servicio cúltico-oracular. También a éste le corresponde guiar a la comunidad, pero manipulando unos instrumentos, culto y tradición, más fijos, mientras el profeta depende en mayor grado de la inspiración. En definitiva, no obstante, cabe entre ellos dos la conexión que hoy descubre el profetismo cúltico.

La organización social de los árabes preislámicos muestra una correspondencia similar entre jefes, sacerdotes y profetas; entre éstos cabe enumerar las diversas clases de inspirados: *'arrāf, kāhin, šā'ir, ḫaṭīb*. En Israel se mantuvo una más neta separación de funciones, si exceptuamos casos como los de Moisés y Samuel, en que aquéllas se combinan.

[48] Cf. *infra* el artículo de Eissfeldt, p. 33 s. Más interesante es el análisis que hace Hempel de la vocación profética en su obra posterior *Worte der Propheten* (Berlin 1949) pp. 83-189, pero no me ha sido accesible.

[49] J. Pedersen, 'The Rôle Played by Inspired Persons among the Israelites and the Arabs', *Studies in Old Testament Prophecy*, Fs. Robinson (Edinburgh [1948] 1957) pp. 127-42; el mismo, *Israel. Its Life and Culture* (London 1946-47) v. I pp. 140-62; v. III pp. 52-62, 107-25.

Interesante es la evolución en Israel de las figuras de líder según las diversas circunstancias histórico-sociales. Mientras el sacerdocio se fortifica y organiza a la sombra de la monarquía, el profetismo experimenta una transformación característica: de consejero del rey pasa a ser su opositor. Se origina así el tipo específico del profeta israelítico sobre la base del contraste religioso a que se ve sometido el pueblo en su asimilación de la cultura cananea. Visto así, carece de importancia el carácter extático de sus experiencias y el valor circunstancial de sus consejos. Su misión es salvar el modo de vida genuino de Israel como nación. Colabora incluso en la restauración de la nación, cuando el rey desaparece y el sacerdote se afirma como líder de la misma, pero se diluye cuando cesa el contraste que lo originó.

En este artículo Pedersen supera la consideración de la figura del profeta que nos ofrece en su gran obra *Israel*, publicada en su lengua original en 1926-1934. En ella insiste sobre todo en el carácter extático de las experiencias proféticas como elemento determinante de su ser religioso (cf., no obstante, *o. c.* v. III pp. 132-5). Aunque en el artículo mencionado no analiza el tema concreto de la vocación y sus relatos, el punto de vista histórico-social adoptado es de suma importancia para valorar la génesis de las funciones de líder, en especial la de profeta, y su papel en la sociedad israelítica [50].

3. Aunque su estudio se refiere al Nuevo Testamento, DAUMOSER [51] dedica unas páginas al tema en el Antiguo, partiendo del análisis filológico del término *qārā'*. Entre las nueve principales acepciones de este vocablo retiene como significativas para el tema de la vocación las de: hacer venir, invitar, llamar. Por su contenido distingue la vocación a la conversión (*Gn.* 3. 8 y en los profetas) y la vocación a ministerios particulares (Abrahán, Moisés, Samuel, Isaías, Ezequiel, Jeremías). Atención aparte merece el tema en el Déutero-Isaías. En él se da la vocación a un oficio determinado (Ciro, el Siervo) y a la salvación. Como resumen final distingue la vocación a una función natural (Besalel, Ciro) y sobrenatural (Siervo, profetas), y la vocación a la salvación (la de Abrahán y la de Israel). A propósito de ésta se extiende en el tema de la elección.

Dentro de esta escueta tipificación de las distintas vocaciones, nuestro estudio se va a fijar en las relativas a una función determinada de las que tenemos relato en el Antiguo Testamento. Dichos relatos aquí no se analizan.

[50] Una preocupación similar manifiesta el artículo de E. Robertson, 'The Rôle of the Early Hebrew Prophet', BJRylL 42 (1960) 412-31, aunque su interpretación política de la función profética es discutible.

[51] Cf. I. Daumoser, *Berufung und Erwählung bei den Synoptikern* (Meisenheim 1954). Cf. también W. Bieder, *Die Berufung im N. T.*, ATNAT 38 (Zürich 1961); G. W. Peters, 'The Call of God', BS 120 (1963) 322-33; ; G. Greganti, *La vocazione individuale nel N. T. L'oumo di fronte a Dio* (Roma 1969). El tema de la vocación en el Nuevo Testamento tiene su propia problemática centrada en la vocación de Jesús, de los Apóstoles, de Pablo y del cristiano; así como en la cuestión del carisma y las funciones en la primitiva comunidad.

4. Por autores católicos [52] han sido publicados últimamente estudios que se mueven dentro de un mismo ideario y enfoque teológico. Para nosotros el más interesante resulta el de GALOT. Considera, en primer lugar, la *vocación de Israel* que se desvela en el exilio (Déutero-Isaías) como término de un proceso histórico en que se ha hecho progresivamente patente esta realidad interior. Será la fe la que perciba los signos que insinúan esa vocación. Esta se estructura como una iniciativa divina absoluta (*Is.* 48. 12 s.) que constituye un pueblo (*Os.* 11. 1) a partir de su liberación de Egipto e incluso desde antes, con la vocación de Abrahán (*Is.* 51. 2). Israel debe así su existencia a su vocación. Para ello no puede aducir mérito alguno; era débil y pecador y su elección es un acto gratuito, sobrenatural, realizado con perfecta soberanía por el Dios de toda la creación. Es así un acto de predilección, de amor, como único motivo (*Os.* 11. 1; *Deut.* 4. 37; 7. 8; 10. 15...). Por él Dios "ha conocido" (*Amós* 3. 2), ha llamado por su nombre a Israel, creando una relación de familiaridad íntima y comprometiéndose a "estar con él" (*Is.* 43. 1-5). El Déutero-Isaías proyecta al ámbito creacional esta realidad histórica de Israel y entiende toda la creación desde la vocación de aquél. Todos son llamados con una palabra irresistible (*Is.* 55. 10 s.), pero especialmente Israel. La vocación le da su ser de pueblo. Esta peculiaridad le consagra y pone aparte (*Is.* 43. 1; *Deut.* 7. 6) para un servicio especial; le santifica (*Num.* 13. 9) y sitúa dentro de una alianza única. De esta santificación brotará la santidad de sus miembros. Dios dará prueba de su fidelidad indeficiente en el rescate, vocación y redención de Israel, a la vez que éste adquirirá una misión universal de testigo de Dios ante todas las gentes.

Junto a esta vocación de Israel han de tenerse en cuenta las *vocaciones particulares*, de individuos y de grupos, que son una función de aquélla, su personificación. La de Abrahán equivale a la del pueblo en cuanto es su origen; la de Moisés, jueces y reyes, en cuanto representan el momento de autoridad; la de sacerdotes y profetas, en cuanto funciones orgánicas y representativas de la comunidad; finalmente, la vocación del Siervo, en cuanto sustituto suyo. Significan un acto de acercamiento de Dios al hombre en la línea de la encarnación; acto soberano y gratuito que determina la existencia del pueblo y la precede. Suponen un acto de amor, aunque éste no se predique de los individuos, por el que Dios "conoce" a profetas y "elige" a reyes y sacerdotes. En el caso de los reyes va combinado con una elección exterior del individuo, mientras en los profetas se trata de una vivencia in-

[52] Cf. R. Poelman, 'Esquisse biblique du mystère de la vocation', *Viens, suis-moi, Cahiers de la Roseraie* V (Bruxelles 1956) pp. 9-52; Jeanne d'Arc, 'Le mystère de la vocation: Essai de théologie biblique', VieSpir 94 (1956) 167-86; A. Gelin, 'La vocation: étude biblique', AmiCl 69 (1959) 161-4; J. Galot, 'La vocation selon l'Ancien Testament', RClAfr 18 (1963) 197-217; C. B. Proja, 'Caratteristiche della vocazione nell'Antico Testamento', *Pubblicazioni religiose* 29 (1967) 325-31; J. De Fraine, *Berufung und Auserwählung* (Salzburg 1966); A. Barucq, Le mystère de la vocation perçu à travers l'histoire d'Israël', *Carmel* (Le Petit Castelet 1968) 1-18; el mismo, 'Les vocations particulières des inspirés d'Israël', ib. (1969) pp. 81-94, 167-77; M. Riber, 'Respuesta a la vocación de Dios en el A. T.', CuBib 26 (1969) 341-47; M. A. Santaner, 'La vocation dans l'Ecriture', *Vocation* 225 (1971) 285-98.

terior. En el "llamado" la vocación crea una situación de consagración, separación, purificación; se le encarga una misión y se le garantiza una especial asistencia ("estaré contigo") y corroboración ("no temas"), que le será proporcionada por la fuerza del "espíritu".

El planteamiento desborda nuestro intento, pero algunas sugerencias nos serán útiles. Se sitúa a un nivel de síntesis teológica y no considera los relatos en sí, ni la funcionalidad de las vocaciones personales.

5. Entre los varios artículos que los Diccionarios y Enciclopedias[53] dedican al tema de la vocación en el Antiguo Testamento, cabe destacar el de FICHTNER[54]. Después de una consideración del tema en la Historia de las Religiones, donde enmarca la aparición de las grandes personalidades creadoras para legitimar su situación frente a las instituciones, pasa a su consideración en el A. T. El tema coincide en parte con el de la elección (*Deut.* 7. 7; *Jer.* 1. 5; *Is.* 41. 9), mientras el término específico "llamar" (*qārāʾ*) raramente aparece en las vocaciones; sólo equivalente o indirectamente.

Entre las vocaciones considera en primer lugar: a) *los relatos autobiográficos proféticos de vocación* (*Is.* 6; *Jer.* 1; *Ez.* 1-3; *Os.* 1. 3; *Amós* 7. 10 ss.; *Is.* 40. 6 ss.; 49. 1 ss.; 61. 1 ss.); en ellos distingue tres formas: 1) unos contienen los elementos de alocución divina, objeción, confirmación del envío, signo definitivo (*Jer.* 1. 4-19; cf. *Ex.* 3. 1-20 [JE]; *Juec.* 6. 11-24; *Ex.* 6. 1-7 [P]); 2) otros se inician con una visión del Trono divino y se completan con el encargo (*Is.* 6; *Ez.* 1. 2 ss.; cf. *3 Rey.* 22. 19-22); 3) por fin, a veces la vocación es presentada por Yahweh mismo (*Is.* 42. 1 ss.; cf. 46. 11; 48. 15; 51. 2; *Jer.* 27. 6). Elementos sueltos de estas tres clases aparecen en otras partes: *Os.* 1; 3; *Amós* 7. 14 ss.; *Is.* 40. 6 ss.; 49. 1 ss.; 50. 4 s.; 61. 1. En todas ellas el vocabulario gira en torno a las raíces *qārāʾ* y *šālāḥ*.

Aunque se trata de experiencias incontrovertibles (cf. *Amós.* 3. 8; *Is.* 8. 11; *Jer.* 20. 7 s.; *Ez.* 3. 14), la explicación meramente psicológica no alcanza su último sentido. Debe atenderse a los *motivos* que en ellas recurren, entre los que destacan: ofrecimiento (*Is.* 6. 8), aceptación (*Amós* 7. 15), reluctancia (*Jer.* 1. 6; *Ez.* 2. 8; *Ex.* 3. 11; *Juec.* 6. 15), disposición (*Jer.* 1. 9; *Ez.* 3. 1 s.; *Miq.* 3. 8; *Is.* 61. 1 = 6. 6), asistencia (*Jer.* 1. 8,18; *Ez.* 3. 8 ss. = *Is.* 8. 18; *Ex.* 3. 12; *Juec* 6. 16), entrega. El encargo recibido, por su parte, puede referirse al juicio (*Amós* 7. 15; *Miq.* 3. 9 ss.), endurecimiento (*Is.* 6. 9; *Ez.* 3. 4 ss.) o salvación (*Is.* 40. 3 ss.; 61. 1 ss. = *Ag.* 2. 5 ss.; *Zac.* 2. 2 s.; *Os.* 1-3; *Jer.* 1. 10). No tenemos paralelo de este género en la literatura oriental.

[53] Cf. los de Bauer, Von Allmen, Haag, Dufour. Brevísimo tratamiento en LTK (ampliación en E. Neuhäusler, 'Berufung. Ein biblischer Grundbegriff', BiLeb 8 (1967) 148-52), DTC, EncBi y en DB (sorprendente: una columna escasa de simple enumeración de lugares). DBS no ha llegado aún a este artículo. En el artículo 'Prophétisme', DBS VIII, col 811-1122, L. Ramlot considera las "vocaciones proféticas", haciendo una síntesis de los artículos de Habel y otros aquí comentados. Más interesante es el análisis de TWNT.

[54] J. Fichtner, 'Berufung im A. T.', RGG 3 ed., v. I pp. 1084-6

Se dan también b) *relatos en tercera persona* de: 1) Jueces (Gedeón, *Juec.* 6; Sansón, *Juec.* 13), 2) profetas (Samuel, *1 Sam.* 3; Miqueas, *3 Rey.* 22, y Jonás), 3) reyes (Saúl, *1 Sam.* 10; David, 16. 13 s.; *2 Sam.* 7. 8 ss.; Salomón, *1 Par.* 28. 5 ss.; Jeroboán, *3 Rey.* 11. 29 ss.; Jehú, *3 Rey.* 19. 16 s.), 4) varios otros (Abrahán, *Gen.* 12. 1 s.; Siervo, *Is.* 51. 2; Moisés, *Ex.* 3. 6 ss.). Fundamentalmente tienen las mismas características que las primeras, aunque resultan por lo general más breves.

La de Abrahán equivale en realidad a la vocación de Israel, es decir, a la elección (cf. *Deut.* 7. 7; *Amós* 3. 2; *Sal.* 80. 16; *Is.* 41. 8; 43. 1; 44. 1 s.; 48. 12). Pero también otros pueblos y sus jefes son objeto de vocación (*Is.* 13. 2 [10. 5]; 46. 11; 48. 15; *Jer.* 27. 6), como instrumentos de la acción salvífica de Yahweh, que se preocupa también de su salud (*Is.* 19. 24; *Jon.* 3. 5).

En su brevedad resulta el estudio de Fichtner uno de los más penetrantes y detallados del tema desde el punto de vista literario. Su tipificación resulta muy interesante y el esquema de motivos, acertado. En cambio, no tiene en cuenta el aspecto histórico-social de las diversas funciones y acumula demasiado material heterogéneo. No se pueden equiparar relatos con menciones, relatos de vocación y de investidura, vocaciones directas e indirectas. No es determinante la distinción de estos relatos en "ich" y "er" para efectos de la forma [54a]. Tampoco se atiende a la articulación interna de los diversos elementos y motivos.

6. Sin duda, el trabajo que mejor plantea el problema, desde el punto de vista del origen de la función que cada vocación implica, es el de NOTH [55]. Analiza los tres grandes elementos de la Religión del Antiguo Testamento: sacerdote, rey y profeta.

El sacerdocio en Israel no es vocacional, carismático; es una función esencialmente hereditaria, atribuida originariamente al padre de la familia. Ni se da "consagración" sacerdotal; el "llenar las manos" indica sólo la encomienda de un oficio retribuido, que se limita a funciones sacras sin influjo político. La inserción del levitismo en el sacerdocio no varía su estructura. Sin embargo, se produce un cambio en la misma con la caída de la monarquía. El sacerdote, el sumo sacerdote, asume funciones y ornato regios, así como la unción.

La unción es propia del rey y su origen es posiblemente hurrita o hitita. Indica la energía divina con que se le dota y que le eleva sobre todos los demás mortales. Pero, además, con esa investidura el rey aparece en Israel como el "llamado" de Dios. En un principio la monarquía se presenta como carismática, obra del espíritu. Esta inmediatez de la vocación regia perdurará en Israel, sobre todo en el Norte. No obstante, se va imponiendo la institucionalización, la dinastía, con lo que desaparece la vocación. La dinastía se considera llamada en David; en él aparecen juntas unción y vocación,

[54a] Cf. *supra* n. 16.
[55] Cf. M. Noth, *Amt und Berufung im Alten Testament* (Bonn 1958) = *Gesammelte Studien zum A. T.* (München 1966) pp. 309-33.

lo que refleja el doble origen de la monarquía en Israel, que se manifiesta ya en Saúl: juez "carismático", "rey" permanente. Lo carismático tiene un precedente en *Lev.* 24. 10 s., en la época del desierto, dentro del campo judicial, y reaparecerá en las figuras de Débora y Samuel[56]. Esta función carismática pasó después al rey, para convertirse finalmente en una categoría mesiánica (*Is.* 9. 6; 11. 1-5).

La otra figura carismática del Antiguo Testamento es el profeta, que aparece como portador de una vocación personal, generalmente a pesar suyo. En él no cabe hablar de oficio, no obstante algunos indicios. El Deuteronomio pretende hacer de él un cargo que se sucede ininterrumpidamente, pero aún según él el profeta debe demostrar su legitimidad por la eficacia de su palabra, lo que demuestra que no es sin más la suya una función determinada.

En la relación oficio-vocación, tal como aparece en el Antiguo Testamento, lo característico se ha de buscar por parte de ésta, mientras los oficios se toman del contorno oriental. El carisma que a través de la figura de jefes y jueces se proyecta en el rey, por un lado, y que aparece, por otro, en el profeta, se conjuga en la visión que presenta *Is.* 61. 1 ss.: el futuro rey-profeta, el carismático o llamado definitivo al que se refiere *Lc.* 4. 18 ss.

Como puede apreciarse, no se analizan literariamente los relatos, sino que se considera el sentido que la vocación como carisma tiene en la organización de la sociedad y religión de Israel, y la relación que media entre la función y la vocación, entre lo institucional y lo espontáneo.

7. En un intento muy parecido al precedente, después de analizar las etapas históricas por las que pasó la fe de Israel, se detiene VON RAD[57] a considerar la tensión entre función y carisma libre, que las traspasa a todas. Lo primero que ha de afirmarse es la dependencia de ambas realidades respecto de Yahweh, que no está condicionado por ninguna de ellas.

En el dominio del culto, junto a la presencia sacerdotal, parece afirmarse desde el principio la del "espíritu libre". Así, en la época anfictiónica no sorprende la presencia de figuras carismáticas junto a la estructura cultual, constitutiva de la anfictionía. El sacerdocio, sin embargo, en cuanto tal no se presenta nunca como carismático, aunque reclame una cierta autoridad institucional; pero no se la hace remontar al "espíritu" de Dios. Será, por su parte, el último guardián de la fe.

Igualmente en el campo del "derecho" aparece una dependencia directa de la voluntad de Yahweh; es un campo especialmente apto para la institucionalización. Resulta una expresión de la voluntad de Dios y los encargados de interpretarlo y aplicarlo —los ancianos, Débora— aparecen como carismáticos. El Deuteronomio y los Profetas desarrollarán y utilizarán esta

[56] Noth completa este aspecto en su artículo 'Das Amt des "Richters Israels"', *Festschrift A. Bertholet* (Tübingen 1950) pp. 404-17.

[57] Cf. G. Von Rad, 'Sakrales Amt un Charisma', *Theologie des Alten Testament*, v. I (München 1962) pp. 105-15.

concepción yahwista del derecho, voluntad de Yahweh reservada a Israel, y convertirán su proclamación en objeto de una vocación carismática.

El elemento carismático se manifiesta en Israel igualmente en relación con la actividad militar, pero desaparece ya desde los tiempos de Jefté. El ejército se transforma en cuerpo de mercenarios y se desacraliza. Los profetas volverán a introducir en el ámbito de la fe esta esfera político-militar como peculiar de la acción de Dios. Al constituirse el Estado, la realeza pretendió también presentarse como carismática: el rey como ungido de Yahweh. Pero, en realidad, no funcionó como tal y buscó la voluntad de Dios a través del profeta.

En éste es donde se refugia el elemento carismático en la época tardía, una vez organizada e independizada toda la vida política. Es difícil precisar sus orígenes y sus relaciones primeras con el culto, como portavoces de Dios e intercesores, y con la corte. Pero en la época posterior el profeta se separa netamente de las instituciones y vive de su ataque, en lo que se manifiesta precisamente su carisma. Defiende frente a ellas el dominio e intervención de Dios en las esferas política y social: "La verdadera política de Israel es el carisma de sus profetas", que les constituye en los únicos intermediarios entre Yahweh y el pueblo. Esta libertad carismática, dependencia directa de Dios, tendrá el profeta que legitimarla frente a las instituciones y a los falsos profetas.

El Deuteronomio asimilará la profecía y la colocará en el corazón de la constitución que ofrece de Israel (18. 18 ss.); tendrá su lugar junto a las demás instituciones. Según él, es el carisma el principio regulador de Israel. El Documento sacerdotal, en cambio, ignora esta realidad; el ámbito cultual no deja sitio a la inspiración carismática. Esta desaparece incluso de su interpretación de la historia y de las figuras de Moisés y Josué. Sin embargo, la construcción del tabernáculo es obra de un artista carismático (*Ex.* 28. 3; 31. 1-3). Nos hallamos ya en una época en que la profecía se ha disuelto. El elemento carismático de la fe es asumido ahora por los ministros levitas, entrando así en el ámbito de la liturgia y de la enseñanza.

Finalmente, el espíritu de Yahweh se manifestará en el dominio sapiencial, que se considerará a sí mismo como una legítima expresión suya, interpretando conceptualmente todo el pasado. Los sabios aparecen así como los sucesores de los profetas, aunque su palabra tenga poco de profecía. Su última expresión será la apocalíptica.

La inspiración carismática se revela de este modo como un factor constitutivo de la religión de Yahweh bajo sus diversas formas: guerrera, profética, litúrgica, sapiencial. Su extinción significó el fin de la antigua religión de Yahweh.

8. Por su parte, el artículo de HABEL [58] constituye una consideración estrictamente literaria del tema, en el que se analiza la forma y el *Sitz im*

[58] Cf. N. Habel, 'The Form and Significance of the Call Narratives', ZAW 77 (1965) 297-323.

Leben de los relatos de vocación. Distingue Habel seis momentos que se repiten en ellos; mejor dicho, sólo en los cinco relatos que analiza (Gedeón, Moisés, Jeremías, Isaías, Déutero-Isaías). Son: confrontación, introducción, encargo, objeción, aseguración, signo. Por lo demás, los profetas asumen la forma ya constituida para los antiguos salvadores de Israel. El relato cumple en la literatura profética el papel de "credenciales", que legitiman la función. Los elementos sufren inevitablemente acomodación y ampliación.

El origen de la forma lo ve Habel en el relato de "envío de mensajero" tal como lo conserva, por ejemplo, *Gen.* 24 y en el que pueden apreciarse los seis momentos dichos [59].

Desde el punto de vista literario esta síntesis resulta instructiva y fructífera. Volveremos sobre ella posteriormente, cuando resumamos los resultados de nuestro análisis.

9. Aunque desde la perspectiva eclesial, el artículo de SCHILLING [60] aborda el binomio "oficio-vocación" en el Antiguo Testamento. En hebreo no tenemos propiamente un vocablo que signifique "oficio" ni "sucesión". Hay, en cambio, algunas expresiones que indican la transmisión del oficio: "llenar las manos", "imponer las manos". En la sociedad tribal los oficios sacros y profanos se entrecruzan y su sucesión está regulada por el derecho de primogenitura. Moisés representa ya un oficio especial, e igualmente Josué y los "Jueces Mayores". En conexión con éstos y su función de *nāgîd* se presenta la figura de Saúl como ungido. Con todo, hay que tener en cuenta que en el Libro de los Jueces sólo se retiene lo carismático de estas figuras. En Samuel, el último juez, comienza la división de las tres funciones.

El profetismo es también considerado como un oficio por el Deuteronomio, concepción que encuentra hoy aceptación (cf. Reventlow y el profetismo cúltico) y no excluye la vocación carismática en algunos. Pero donde aparece claro el carácter de oficio sacro es en la realeza y en el sacerdocio. Los reyes, al parecer, son instalados por la unción como acto jurídico que iba acompañado de la elección o reconocimiento por el pueblo. Los sacerdotes, a pesar de representar una función ya reservada a una tribu, también tienen su rito de instalación, al menos los primeros; éste comprende: sacrificio, ablución, investidura, unción con óleo y sangre, "llenar las manos". Algunos de estos elementos, en concreto la unción, se tomaron posiblemente del ritual regio en época postexílica. El "Ungido" es por excelencia el rey. No se menciona, en cambio, la recepción del espíritu en la instalación sacerdotal.

Ejemplos de sucesión en el cargo los tenemos en el caso de Moisés-Josué por imposición de manos, y en el de David-Salomón por el ritual regio que

[59] De opinión contraria es G. Von Rad, *Theologie des Alten Testament*, v. II (München 1961) p. 49; con quien coinciden últimamente Ross y Baltzer en lo referente al *Sitz im Leben* de la forma de vocación profética; cf. *infra* pp. 44, 46.

[60] Cf. O. Schilling, 'Amt und Nachfolge im Alten Testament und in Qumran', *Volk Gottes*, Fs. Höfer (Freiburg 1967) pp. 199-214.

incluye la unción, paseo en la cabalgadura regia y entronización. Entre sacerdotes y profetas, a pesar del caso de Elías-Eliseo, no está claro el ritual de sucesión [61].

10. El estudio de RICHTER [61a] representa el intento más sistemático y fructífero de analizar los relatos de vocación desde un punto de vista estrictamente literario. Su planteamiento pretende incluso servir de reflexión metodológica, ejercida sobre unos textos escogidos. Estos son en concreto: *Ex.* 3-4; *I Sam.* 9. 1-10. 16; *Juec.* 6. 11b-17. El último ya fue analizado por el autor en estudios previos [61b]. Su punto de partida es una *crítica literaria* que analiza todas las estructuras sintácticas que ofrece el texto, destacando los duplicados, repeticiones y tensiones como vía hacia la individuación de posibles líneas narrativas o "fuentes". A continuación el *análisis formal* distingue las diversas escenas, traza la estructura e intención del fragmento analizado y destaca los giros y fórmulas que en él aparecen, y que permiten descubrir el horizonte de textos en el que se mueve. A partir de aquí es posible precisar su *género* y respectivo "Sitz im Leben". Con este análisis literario se consigue la base indispensable para intentar una historia de la tradición de las "vocaciones".

Como consecuencia de la rigurosa aplicación de esta metodología a los textos indicados, sobre cuyos resultados concretos volveremos posteriormente (cf. *infra* la vocación de Moisés), descubre Richter el "esquema de vocación" que subyace a los mismos, que incluso es previo a ellos y que resulta paralelo al que ofrecen las "vocaciones" proféticas posteriores. Dicho esquema es el que organiza los "miembros" o elementos, provenientes de tradiciones diversas, y sirve para componer con ellos diferentes estructuras literarias. Presenta una serie de giros y fórmulas más o menos fijas en secuencia casi uniforme; las variaciones se justifican por la diversa función sintáctica que dichos miembros desempeñan. La serie comprende los siguientes: descripción del apuro, encargo, objeción, aseguración de asistencia, signo. Las fórmulas también presentan variantes, algunas muy importantes, como las de encargo. El "preludio" del esquema, que estaría en la hierofanía, no ofrece una forma fija y lo más seguro es que no pertenezca al esquema; puede incluso faltar. Lo requerido y suficiente es una "intervención" religiosa de cualquier tipo que sea.

A continuación pasa Richter a analizar cada uno de los miembros de esquema, sus morfemas y sintagmas, y su carácter de "giro acuñado" (geprägte

[61] El problema de la "sucesión" es considerado más ampliamente por A. Javierre, *El tema literario de la sucesión en el Judaísmo, Helenismo y Cristianismo primitivo* (Zürich 1962) pp. 163-250; cf. también N. W. Porteous, 'The Prophets and the Problem of Continuity', *Israel's Prophetic Heritage*, Fs. Muilenburg (New York 1962) pp. 11-25; W. B. Coker, 'Prophetic Succession', *The Asbury Seminarian* 24. 1 (1970) 3-6.

[61a] Cf. W. Richter, *Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte*, FRLANT 101 (Göttingen 1970).

[61b] Cf. *supra* n. 27.

Wendung) o de "fórmula" en los diversos contextos en que son empleados. También sobre sus resultados volveremos más abajo (cf. *infra* c. XVII).

Como "Sitz im Leben" de este esquema de vocación se destaca, tanto para sus miembros como para la serie, un doble horizonte: el profético y el de la guerra santa. Aparece así por el uso de tales fórmulas aun en relatos no vocacionales. Con vocación se presentan únicamente "jueces-salvadores" y profetas; de entre éstos Isaías, Jeremías, Ezequiel (y Miqueas ben-Yimlah). Elementos sueltos del esquema se dan en el caso de Natán, Elías y Samuel. El esquema de vocación profética es seguro que preexistió al Yahwista, quien lo utilizó para interpretar la figura de Moisés, y era independiente del que ofrece *1 Sam*. 9. 1 ss. como vocación de "salvador".

No podemos, con todo, aislar ambas figuras y vocaciones. Por un tiempo al menos estuvieron ligadas las dos al ámbito de la guerra santa, del arca y del oráculo sacro. Incluso no es inverosímil que fuera el profeta quien "llamase" al "salvador" a su función y traspasase a la de éste elementos de su propia vocación. La función del "salvador", junto con su vocación y unción, serían finalmente desplazadas por la institución monárquica con su propia elección y unción.

Históricamente los relatos analizados se ordenan así: el más antiguo es el de *1 Sam*. 9. 1-10. 16, coexistente con toda probabilidad, como dijimos, con un relato de vocación profética aún no tipificado y que aprovecha el Yahwista para organizar la de Moisés; ésta seguiría así en orden cronológico. La composición Elohista de esa vocación depende de los círculos proféticos del Norte y resalta consiguientemente el elemento del "envío", aunque subordinándolo a la revelación del Nombre de Yahweh. Sigue luego la vocación de Gedeón, que es una resurrección literaria de la antigua figura del jefe carismático como crítica de la monarquía y depende posiblemente de la de Saúl. Finalmente vienen las vocaciones proféticas a las que el autor promete dedicar un estudio posterior.

La historia de la forma no permite suponer una línea única de desarrollo. En principio hay que distinguir dos grupos: las de Saúl, Gedeón y Moisés (E) que dependen de la tradición del Norte, y la de Moisés (J) que, aun teniéndola en cuenta, la elabora más libremente. No hay que descuidar tampoco el mutuo influjo de las figuras y vocaciones de "salvador" y profeta en el ámbito de las guerras de Yahweh. Sobre esta amplia base se desarrollará la posterior vocación profética.

Como puede apreciarse el estudio de Richter es fundamental y ha sido elaborado con enorme rigor. No obstante, el empeño de su crítica literaria me parece excesivo; en realidad se resuelve en una serie de constataciones gramaticales que bien podrían presuponerse. La minuciosa separación de aspectos en el análisis lleva, además, a una superflua iteración de resultados. Por otra parte, la valoración de los sintagmas como giros o fórmulas resulta muy arriesgada e hipotética, como frecuentemente él mismo reconoce, teniendo en cuenta sobre todo lo reducido del material literario bíblico para

autorizar generalizaciones lingüísticas a ese respecto. El hecho mismo de que los miembros del esquema de vocación se presenten en formulaciones variadas, invita a considerarlos más bien como "motivos" (contenido) que como fórmulas fijas; en el caso del "signo" Richter mismo reconoce que se trata una "idea", no de una fórmula. En general me parece que se ha prescindido en esta crítica literaria excesivamente de la perspectiva del contenido en favor de una consideración meramente formal [61c].

Su valoración del "Sitz im Leben" me parece acertada, pero entendiendo por tal el ámbito inmediato en que surge y se utiliza el esquema en relación directa con su intención, no la función social por la que tanto el profeta como el "salvador" se autointerpreta en ese esquema de vocación y que es previa a su uso [61d]. Por otra parte, del papel que se otorga al profeta, como posible mediador de la vocación al "salvador", parece deducirse la primacía de la vivencia de aquél, es decir, de la vocación directa sobre la indirecta. Creo que se trata de situaciones literarias y vitales diversas, por lo que estimo no debe ponerse en relación directa un "relato" como *1 Sam.* 9. 1-10. 16 con las vocaciones "directas" restantes; en él los elementos del esquema se hallan demasiado dispersos, de manera que su confluencia resulta mucho menos estructural que en los otros casos y secundaria por respecto a ellos [61e]. Pero aunque tuviésemos la secuencia de la mayoría de los elementos del esquema, no se deduciría necesariamente que se trataba de una "vocación", como es el caso en *3 Rey.* 22. 19-23. Junto al esquema o secuencia de motivos y fórmulas hay que atender a la situación vital que reproduce, que a su vez puede ser traducida por diversos esquemas. En el caso de la vocación directa estimo que el "preludio" teofánico es estructural, aunque como tradición tuviese un origen independiente o fuese mera composición literaria [61f].

B) *Estudios sobre la vocación profética*

1. El fenómeno del profetismo veterotestamentario ha merecido siempre una atención especial de los exegetas [62]. EISSFELDT hace una síntesis estimable de la investigación desde 1875 [63]. Aunque el tema de la vocación profética sólo sumariamente es tocado al final, nos parece que constituye un

[61c] Cf. *supra* n. 28.
[61d] Cf. *infra* pp. 43, 399 s.
[61e] Cf. N. Habel, Bib 52 (1972) 445 (rec. de Richter); *supra* p. 15.
[61f] Cf. *infra* p. 374.
[62] Entre los artículos anteriores a 1934 referentes a la "vocación profética" cabe mencionar el de R. C. Gillie, 'Prophetic Vocation: A Comparison', ExpTim 39 (1927-8) 311-5. Considera la vocación de Isaías, Jeremías y Ezequiel como experiencias primordiales y creadoras que les transforman, siendo independientes en los tres. Analiza luego algunos rasgos característicos de cada relato y sitúa la experiencia profética hoy.
[63] Cf. O. Eissfeldt, 'Das Berufungsbewusstsein der Propheten als theologisches Gegenwartsproblem', TStKr 106 (1934-5) 124-56 (= *Kleine Schriften*, v. II (Tübingen 1963) pp. 4-28); el mismo, 'The Prophetic Literature', *The Old Testament and Modern Study* (Oxford 1951) pp. 115-61.

buen punto de partida para un enmarcamiento del problema de la experiencia profética, del que aquélla es un momento excepcional.

El profeta aparece como el transmisor de un mensaje no propio, sino encargado. Esto lo sabe él por la experiencia interna que le certifica haber sido llamado y enviado por Dios. Pero para nosotros ese recurso no es suficiente en orden a decidir sobre la legitimidad de su misión y tenemos que enjuiciarla desde su contenido y realización. "Por consiguiente, es el contenido y no el proceso psíquico el que decide sobre la legitimidad y validez del mensaje profético". Sin embargo, observa Eissfeldt que durante mucho tiempo no ha sido ese el criterio en la teología del profetismo. Se han valorado las experiencias sobre todo desde el punto de vista psicológico, incluso patológico. Dos han sido los caminos opuestos seguidos; a) uno considera las experiencias proféticas según el módulo de la normal experiencia religiosa actual, llegando incluso hasta el extremo de declarar mera forma estilística las visiones proféticas; b) otro las considera como una dimensión del pasado y trata de resaltar su lejanía, valorando tales experiencias desde lo anormal o desde fenómenos parecidos de las antiguas religiones. En ningún caso se presta la atención debida a la relación que media entre esas experiencias y el contenido de la predicación profética.

Al primer grupo pertenecen Duhm, Kuenen, Riehm, Schwartzkoffs; otros prefieren, en vez del elemento ético, la capacidad de predecir el futuro como determinante de la experiencia profética: Wellhausen, Smend, Cornill, Sellin, Giesebrecht. La preocupación por el aspecto anormal de tales experiencias se inicia con la obra de Duhm sobre Isaías y se continúa con Gunkel, Hölscher, Fascher, Hanckmann, Häussermann; hacia una valoración más objetiva y teológica se inclinan Hänel, Hertzberg, Grether, Jepsen.

Pero aunque el contenido sea lo básico en la valoración teológica de los profetas, hay que atender también a su actitud espiritual que lo confirma, a su conciencia de vocación. Esta aparece en los "Ich-Berichte" (relatos autobiográficos), amén de en los relatos de vocación que son auténticos memoriales o justificaciones de su función. Estos relatos comienzan por una determinación temporal del momento de su encuentro con Yahweh que les impele a su servicio y proporciona el contenido esencial de su mensaje. La vivencia se repetirá en los momentos decisivos de su actuación, coincidentes con los momentos decisivos de la historia del pueblo. Se trata en ellos de vivencias internas, visionarias con frecuencia, relacionadas no con ideas religioso-morales, sino con situaciones históricas en las que ellos influyen e iluminan; vivencias que luego fijarán por escrito, dado su valor perenne.

Como puede apreciarse por esta síntesis, el problema del género y el análisis literario de los relatos de vocación no han atraído especialmente la atención del autor. Le ha interesado sobre todo la vocación como fenómeno psíquico y expresión de la conciencia de misión que el profeta tiene. Insinúa su relación con el momento histórico y su significación como actitud eternamente válida. Resalta igualmente la importancia del contenido lógico sobre la estructura psíquica de la experiencia.

En el segundo artículo citado continúa Eissfeldt la síntesis de los últimos estudios sobre los profetas. Para nuestro tema interesa la mención de las nuevas teorías sobre el profetismo cúltico (Johnson, Haldar, Engnell), que incluyen a los profetas en asociaciones profesionales al servicio de los santuarios e interpretan sus oráculos y visiones en el marco de las ceremonias cúlticas, sobre todo en el contexto del festival de Principio de Año, concebido según el modelo babilónico. Toca también el tema de las experiencias extraordinarias, extáticas, de los profetas, continuando la línea del artículo anterior [64].

2. RÜTHY [65] distingue con Eissfeldt entre conciencia de vocación y vivencia de vocación, momento inicial de la misma tal como aparece en los tres grandes profetas y en Amós. Son relatos autobiográficos que tratan de justificar su misión y cuya genuinidad hoy no se discute. Los cuatro representan vivencias reales de visión y audición. Dentro del contexto teofánico aparecen elementos comunes en los tres grandes profetas, como el de la mano que se extiende para tocar u ofrecer algo al profeta. Las visiones de Amós tienen el mismo sentido vocacional y se relacionan con las narradas por Jeremías en el capítulo primero. No interesan como proceso psicológico, sino como revelación (¿qué dice Dios al llamado?) con la que queda constituido como profeta.

En este sentido el primer elemento es la interpelación (Anruf) divina, que comporta la vocación y va acompañada de un mandato. Este supone un enfrentamiento personal yo-tú que se explicita aún más en el diálogo subsiguiente. En él aparece la objeción en cuya formulación, así como en la descripción de la teofanía, se percibe una evolución en la que se afirma cada vez más claramente la trascendencia divina. Común es igualmente la disponibilidad más o menos explícita con la que el profeta se ofrece o acepta su misión.

Es decir, la experiencia de vocación no es la de identificación mística con la divinidad, sino una experiencia auditiva, interpersonal. Se presenta como una orden que reclama la obediencia libre, no como una fuerza absorbente,

[64] Otros artículos de síntesis que mencionan el tema de la vocación son, p. ej., los de H. H. Rowley, 'The Nature of Prophecy in the Light of Recent Study', *The Servant of the Lord and other Essays* (Oxford 1967) pp. 95-134; H. W. Wolff, 'Hauptprobleme alttestamentlicher Prophetie', EvT 15 (1955) 446-68; J. B. Agus, 'The Prophet in Modern Hebrew Literature', HUCA 28 (1957) 289-324; G. Fohrer, 'Zehn Jahre Literatur zur alttestamentlichen Prophetie', TRu 28 (1961) 1-75, 235-97, 301-14; el mismo, *Studien zur Alttestamentlichen Prophetie*, BZAW 99 (Berlin 1967) pp. 1-31; H. H. Schmid, 'Hauptprobleme der neueren Prophetenforschung', SchwTUm 35 (1965) 3-11; E. Jacob, 'Le prophétisme à la lumière des recherches récentes', *Où en sont les études bibliques?* (Paris 1968) pp. 85-106; y la disertación de W. Hübner, *Die Prophetenforschung des Alten Testament... seit der Mitte des 18 Jahrhunderts* (Diss. Heidelberg 1956). También J. Carreira Nunes, 'Aspectos do Profetismo hebreu: Vocaçao, Extase e Relaçao con o Culto', *Lumen* 29 (1965, Lisboa) 486-94.

[65] Cf. A. Rüthy, 'Das prophetische Berufungserlebnis', IntKiZ (1941) 97-114; cf. también T. T. Crabtree, 'The Prophet's Call. A Dialoge with God', SWJT 4 (1961) 33-5, que no me ha sido accesible. Igualmente E. W. Heaton, *The Old Testament Prophets* (London 1958) pp. 35-54.

frente a la cual el profeta se decide objetando y aceptando libremente. Por lo demás, el contenido de su vocación le pone delante la situación de lucha en la que se va a ver colocado. Esto le obliga a reavivar constantemente su disponibilidad para escuchar la palabra de Dios, que es un distintivo de la verdadera profecía.

En este artículo se nota ya decididamente la superación del enfoque psicológico, a la vez que se apuntan los elementos estructurales del relato. También se nota una preocupación apologética por defender la objetividad de la experiencia y su configuración libre.

3. Un curioso estudio de la experiencia profética de vocación, completamente determinado por su momento histórico, desde el punto de vista de la *raza* y su psicología es el de WALZ[66]. Monta éste su teoría sobre el análisis de dos tipos: Jeremías e Isaías. La vocación del primero se desarrolla en dos momentos: preludio y vocación; en él la negativa o falta de decisión ante la vocación se explica como una reacción de la "Leben im Wechsel", propia del hombre del desierto (Wüsterländer) que se siente amenazado por la revelación a la vez que se complace en ella, en una especie de ritmo o juego de momentos. De él es típica la "vivencia de vocación".

En Isaías, en cambio, cuyo relato de vocación es unitario, se advierte un rasgo de decisión típico del nórdico. El tiempo de éste es el futuro y supera el dualismo Dios-hombre por la idea de redención y santificación, dando predominio a lo ético. En él la teonomía da fijeza a la "Leben im Wechsel" del nómada. Resulta así Isaías un tipo racial mixto de vocación y de decisión.

Este intento de explicar la vocación profética desde categorías raciales en realidad no explica nada y confunde elementos literarios o quizás rasgos temperamentales con determinantes raciales. El pretender a este respecto diferencias entre Jeremías e Isaías es divertido. Se desconocen, por lo demás, los problemas literarios y teológicos.

4. La obra de SEIERSTAD[67] es de suma importancia para la comprensión de las experiencias de vocación por lo que tiene de aportación y significación. Por encima del análisis psicológico de la experiencia como extásis pretende descubrir la relación que tiene y el influjo que ejerce la percepción de Dios sobre la vida íntima y la actividad voluntaria del profeta, y que le define como una figura ético-religiosa peculiar, única en todo el Oriente. La encuesta se limita a tres profetas: Amós, Isaías y Jeremías.

Sus experiencias de vocación aparecen como transubjetivas y su funcionamiento pasa inadvertido, acaparadas como están por el objeto. Se puede admitir su enraizamiento en el inconsciente, pero no en el colectivo sino en el personal, modelado por el contenido de la religión de Israel y su idea de

[66] Cf. R. Walz, 'Die rassenpsychologische Deutung prophetischer Berufungerlebnisse', ZAW 59 (1942-3) 111-29.
[67] Cf. I. P. Seierstad, *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia* (Oslo 1964).

Dios. Para Seierstad es siempre éste, el "todo espiritual" de la idea, el que domina la experiencia y organiza sus motivos, que pueden tener diversa procedencia, inconsciente incluso. En este sentido la idea de Dios es el factor organizativo de lo psíquico, desde donde deben entenderse los detalles. Con la nueva psicología insiste Seierstad en el valor determinante de la palabra objetiva y de la fe, para explicar la génesis y la elaboración de la experiencia profética. La reconstrucción de su unidad sólo es posible desde procesos similares; en este sentido la mística cristiana ofrece mejor punto de referencia que los fenómenos orgiástico-extáticos por partir de una idea de Dios análoga.

Los relatos de vocación son documentos genuinos, pero redactados varios años después de la experiencia que consignan. Esto supone cierto influjo del recuerdo, pero no su falsificación. Se trata de vivencias que determinaron para siempre la actitud del profeta y nada hay en ellas que no sea inteligible desde la experiencia histórico-religiosa que el profeta tiene ya en ese momento de su vocación. La experiencia de revelación se le impone con tal autoridad que se siente fuertemente ligado a su contenido, distinguiéndolo netamente de sus propias palabras. Estudia también Seierstad la forma psicológica de tales experiencias y el nivel de la conciencia en que se dan. Se trata de percepciones de tipo ideético y alucinatorio, que suponen un estado de conciencia que no puede equipararse ni al de semi-inconsciencia ni al de éxtasis, aunque sea admisible un cierto grado de exaltación. El contenido ético-religioso de las mismas está centrado en la peculiar "idea de Dios" que determina la respuesta personal del hombre.

En la segunda parte del estudio analiza el autor la significación que las propias actitudes o persuasiones del profeta han podido tener en sus experiencias de vocación. Nada insinúa que se hayan buscado o inducido tales experiencias como respuesta a una actitud personal, sino que aparecen de modo inesperado. Las convicciones personales resultan opuestas a las mismas: miedo de ver a Dios, sentido de la propia indignidad, dificultad de la misión, amor a su pueblo. El substrato personal es sólo la base sobre la que se manifiesta Dios en la novedad de su palabra, que es el elemento que unifica y da sentido a la experiencia. Poseída ya por la tradición de la historia salvífica, se hace aquí vivencia de Dios que rompe la barrera del pecado, la repulsa del hombre a entregarse a El. Tal experiencia crea un cambio en la personalidad, que hay que considerar como lo más esencial de la experinecia de vocación. Ante todo, le deja abierto a la manifestación de Dios que dominará y sostendrá su vida, irreductible al mero desarrollo lógico de una primera experiencia. Nace así una comunidad de voluntades, no pasiva sino activa y comprometida, que no excluye la posibilidad de tensiones y que orientará todo el pensar y obrar, y se expresará en la fe, la esperanza, el servicio y el dolor. Toda la vida queda convertida en obediencia.

En cada momento el profeta sólo ve u oye lo que Dios le deja ver u oír. De ahí que la auténtica actitud del profeta sea la espera y sumisión frente

a la pretensión pagana que intenta procurarse por sí misma la palabra divina. Esto hace que su única justificación como mensajero sea el recurso al envío o vocación que Yahweh le dio al margen de su iniciativa; y éste es el sentido de tales relatos. Dicha vocación no convierte al profeta en un perito de la "palabra", que se le vuelve con el tiempo más fácil y frecuente. Debe siempre esperarla, pues no nace de él, antes bien le produce generalmente gran angustia interior y exterior, aunque le resulte insoslayable por su comunión con Dios. Su actitud de "vigía" se refiere a la función de amonestador, no a la búsqueda personal de la palabra.

En resumen, lo que esencialmente modela el alma profética es la postura ético-religiosa frente a la realidad de Dios y sus exigencias. Clara y consciente actitud que mantendrá el profeta en todas las demás experiencias revelatorias, que le comunican la "palabra de Dios" como netamente distinta de la suya propia. Como experiencia de Dios dicha palabra se afirma e impone por sí misma y el profeta se sabe íntimamente comprometido con ella.

La obra de Seierstad quiere ser una teología de la respuesta consciente, de la lucidez profética, sobre la base de la fe interna y la intervención directa de Dios en la experiencia de vocación y revelación. Quizá resulte demasiado "consciente" y directa; no acaba de verse el porqué de su repetido énfasis en excluir todo desarrollo racional. Hay irremediablemente mucha conjetura en sus afirmaciones y, como era imaginable, no ha dejado de enfrentarse con una decidida oposición [68]. Pero su estudio me parece fundamentalmente válido, como reacción frente al enfoque psicologizante y por la atención que presta al contenido de la experiencia, a la palabra, como determinante de la conciencia profética, así como al evento de gracia que es la vocación. No considera, sin embargo, la estructura literaria de los relatos ni la significación histórico-social del carisma profético. Se mantiene en una exégesis teológica del contenido y en una defensa de la normalidad psíquica de la experiencia; en este sentido todavía dentro del horizonte psicológico.

5. Ultimamente ha aparecido la versión de la obra original en noruego *Offersang og Sangoffer*, publicada en 1951 por MOWINCKEL [69], que, a su vez, reproduce sustancialmente lo expuesto por él en sus *Psalmenstudien*, v. III: *Kultprophetie und prophetische Psalmen* (Amsterdam 1966) pp. 1-29. No obstante, en la nueva obra distingue con más precisión el profetismo cúltico del clásico de las grandes figuras.

[68] Por parte principalmente de Mowinckel, Lindblom y Reventlow. Muchas de estas ideas ya las había expuesto Seierstad en su artículo 'Erlebnis und Gehorsam beim Propheten Amos', ZAW 52 (1934) 22-40.

[69] Cf. S. Mowinckel, 'The Prophetic Word in the Psalms and the Prophetic Psalms', *The Psalms in Israel's Worship* (Oxford 1962) pp. 53-73. Para un enjuiciamiento de su teoría y del profetismo cúltico en general cf. A. González Núñez, *Profetas, Sacerdotes y Reyes en el antiguo Israel* (Madrid 1962) pp. 15-26. Por su parte, Von Rad, De Vaux, Kraus, Wolff se oponen a la idea del profeta como funcionario cúltico.

El problema del profetismo cúltico sufre, a partir de la obra de Mowinckel, un gran viraje. Contra la opinión liberal que predicaba el antagonismo entre profecía y culto, él defiende su coincidencia. La función cúltica del profeta arranca para él de situaciones como la que supone la proclamación que hace el sacerdote de la curación de un enfermo. En cuanto a los oráculos que se encuentran en los salmos, diferenciados como tales ya por Gunkel, eran considerados hasta entonces más bien como "imitaciones", pero Mowinckel se declara por su realidad cúltica, que supone un ministro-profeta, entendiendo profeta en un sentido genérico: "el que habla por boca de la divinidad".

Es una función supuesta por la misma Alianza y tales encargados de la palabra de Dios se dan en todas las religiones. Representan el momento "sacramental" en el culto, parte integrante del mismo con el "sacrificial". En absoluto su ministro, el profeta cúltico, puede coincidir con el liturgo. La manera de su actuación es la libre inspiración, que no se hereda. A veces se le da de antemano el contenido de su palabra, dependiendo de él la forma poética. En un principio la función iba unida al sacerdocio, pero luego se desmembran, apareciendo el "vidente". No obstante, el sacerdocio continuará aún con su función de transmisor de la palabra, y por su parte el *nābî'*, la nueva versión de aquél, retendrá muchos elementos cúlticos.

El *nābî'* tiene origen cananeo e inicialmente no es sacerdote, ni ministro del culto, sino que proviene del laicado extático que se manifiesta en las fiestas. De ahí su relación con los santuarios y el hecho de que pueda incluso reclutarse entre el personal inferior de los mismos. Acabará por desplazar a los antiguos profetas cúlticos e institucionalizarse en los levitas-cantores. De esa institución saldrán los nuevos profetas cúlticos y los autores de salmos proféticos. Mantienen predominantemente las características del *nābî'* orgiástico, no las del vidente extático. Hablan siempre desde la inspiración y su palabra es esperada en determinados momentos de la celebración cúltica, de acuerdo con la fe y esperanza de la comunidad y sus dirigentes.

En la apreciación postexílica se les cuenta entre los levitas o cantores. En realidad, desde el momento que usan o pueden usar fórmulas dadas, su distinción de los cantores de salmos y de sus compositores desaparece por lo que se refiere a su específica función de emitir oráculos. Esos acabarán por ocupar su puesto, aunque no se pueda precisar cuándo.

Analiza luego Mowinckel la técnica del oráculo cúltico y su combinación con la inspiración. La presencia del profeta en determinadas situaciones cúlticas es, para él, segura. Sus formas específicas se combinan con otras provenientes de los poetas de salmos, los cantores, cuya actividad poética también se considera inspirada. En este aspecto ambas figuras, profeta y poeta, coinciden ampliamente, lo que hizo que pudieran intercambiarse.

La obra de Mowinckel interesa como iniciadora de una corriente de interpretación que toca al carisma y función del profeta y que será después continuada por otros, desembocando en la tesis de Reventlow. No analiza,

sin embargo, el tema de la vocación profética en cuanto tal; la supone en su validez psicológica, que afirmará en otros estudios, reconociendo a la vez la preponderancia de su contenido noético [70].

6. En un breve ensayo estudia también SCHWEGLER [71] el profetismo como oficio y vocación. En cuanto oficio existió ya en Israel desde el tiempo de Samuel, el *nābî'*, caracterizado por el éxtasis y empeñado en la profesión del monoteísmo ético. Tiene su paralelo en otros pueblos y en la Iglesia primitiva. Su profesión consiste en hablar y obrar en trance. De entre ellos algunos son constituidos "mensajeros" por Yahweh: lo que les distingue no es el oráculo como forma, pues también los falsos profetas y los de Baal lo usan, sino la vocación, que debe suponerse en más casos de los narrados. El nombre es común para las dos categorías, pero sólo los profetas de oficio viven de su profesión.

7. Para ZIMMERLI [72] de una comparación de los relatos de vocación de *Jer.* 1; *Ex.* 3. 1-4. 17 y *Juec.* 6. 11 ss. se desprende su estructura como encuentro personal entre Yahweh y su "llamado", en el que hay lugar para la vacilación, incluso para la contradicción; Yahweh supera esta contradicción por la promesa y los signos que garantizarán su asistencia: "estoy contigo", "pongo mis palabras en tu boca", "esto te servirá de signo". Así se presenta también *Ez.* 2, aunque esté ausente aquí la reacción de oposición.

Un tipo diferente de relato de vocación ofrece *Is.* 6, profundamente relacionado con *3 Rey.* 22. 19-23. Sus elementos son: visión del trono, consejo y deliberación divinos, asistencia del profeta ante el mismo y tema del endurecimiento y obcecación. La semejanza llega incluso al vocabulario. Tenemos en ellos un tipo de *relato de envío* de mensajero, que Isaías modifica por su parte, situando el Trono de Yahweh en el "Santísimo" del Templo, en cuyo contexto cúltico se localiza su experiencia. Otra diferencia: en su caso es el profeta mismo el que se ofrece a cumplir el encargo divino.

Se da, pues, en el siglo IX-VIII una forma de relato de envío y encargo de mensaje, construida a partir de una visión del Trono divino y otra de tipo diferente, representada por el relato de *Jer.* 1. La combinación de ambas podría explicar la correlación original de *Ez.* 1 y 2, que en principio se presentan como dos tradiciones diversas. Se trataría de una modificación en la línea de las efectuadas por *Is.* 6 respecto a *3 Rey.* 22. La posibilidad debe comprobarse en el análisis directo del texto.

[70] Cf. S. Mowinckel, 'The Spirit and the Word in the Preexilic Reforming Prophets', JBL 53 (1934) 199-211; el mismo, 'Ecstatic Experience and Rational Elaboration in Old Testament Prophecy', ActOr 13 (1935) 264-91; el mismo, *Die Erkenntnis Gottes bei den alttestamentlichen Propheten* (Oslo 1941).

[71] Cf. T. Schwegler, 'Das Prophetentum im Alten Testament als Beruf und als Berufung', SchwKiZ 123 (1955) 578-80.

[72] Cf. W. Zimmerli, 'Form und Traditionsgeschichte der prophetischen Berufungserzählungen', *Ezechiel*, BK XIII, 1 (Neukirchen 1955-69) pp. 16-21.

. Allí volveremos sobre la tesis de Zimmerli. De todos modos, ya desde ahora parece excesivo admitir la existencia de una forma "específica" por la coincidencia de dos relatos.

8. En el segundo volumen de su *Teología del Antiguo Testamento* dedica Von Rad[73] un apartado al problema del "oficio y vocación" proféticas. En cuanto al primero, advierte que no es fijo ni uniforme. La definición más exacta del profeta en relación con Dios la da *Ex.* 4. 16: El profeta es "boca" de Dios. Su relación con el culto no aparece clara, aunque esté atestiguada su función de intercesor y portavoz de la asamblea. Se puede suponer que participa en el culto, pero no en virtud de una función precisa.

Su vocación es carismática, no hereditaria; también las mujeres podían ser profetas. Aunque algunos actuaron en el culto, no lo hicieron los grandes profetas escritores. Su misma expresión tan varia no cabe en el marco de aquél. Más bien tienden a trascenderlo en una nueva concepción de Dios. Pero es sobre todo su vocación lo que les aísla y obliga a negar su incardinación en el culto. Es una experiencia nueva que da origen a una nueva forma: "el relato de vocación", en el que emerge el auténtico "yo", exclusivo, del profeta. Su finalidad es justificar la misión recibida en la experiencia. En él a la idea del "espíritu" como determinante de la vocación sucede la de la "palabra" personal dirigida al profeta, que le pone bruscamente en una situación nueva. Esta más que una profesión es un aislamiento de todo el contexto social anterior, impuesto a pesar suyo.

Tal experiencia implica una visión que abre al profeta a las realidades históricas futuras por encima de las esperanzas de su época. Tiene la forma de lo subitáneo y extraño que le conmueve profundamente, como en general acontece con las demás revelaciones. La valoración psicológica, con todo, no aparece clara y su equiparación al éxtasis no ha logrado imponerse. Ciertamente esos fenómenos psicológicos son reales e implican una comunicación del "pathos" divino en virtud del ministerio recibido, sin pretender ser el ideal religioso de los demás.

Interesa, sin embargo, más el aspecto literario y teológico de esos relatos. Es posible detectar en ellos un esquema o una tradición. Su descripción ha conservado el cuadro visionario sin limitarse al contenido, al contrario de otras muchas comunicaciones, y esto con una intención precisa. En cuanto a la frecuencia de estas comunicaciones y la duración del ministerio profético, es posible percibir una evolución de Amós al "Siervo", que va ganando en continuidad.

Tenemos en estas páginas un buen planteamiento de la problemática actual en torno al profetismo y su vocación, y una respuesta a las diversas teorías sobre el profetismo cúltico y extático. Nuestro estudio pretende situarse

[73] Cf. G. Von Rad, 'Berufung und Offenbarungsempfang', *Theologie des Alten Testament*, v. II (München 1961) pp. 62-82. Su postura es criticada por Reventlow reiteradamente en sus obras.

en esa dirección literario-teológica que Von Rad señala como más interesante hoy en día.

9. Una contribución mayor a nuestro tema la constituye sin duda el artículo de REVENTLOW[74]. Comienza advirtiendo que la teoría psicológica del éxtasis no es apta para esclarecer unas figuras lejanas. La literatura bíblica, por lo demás, no se preocupa de ellas en sí, sino de su oficio. La teoría del culto, por otra parte, ha llegado a un punto muerto por partir desde fuera del Antiguo Testamento. El Yavismo no es una religión cúltica, al estilo de la egipcia o babilónica. La tercera vía de acceso, la crítica literaria, ha descubierto la forma propia de los oráculos ("así dice..."), estudiando su origen y paralelos en otras literaturas. Pero esto aclara la función profética solo formalmente. Se han estudiado también otros momentos que integran la actuación profética y que permiten delimitar mejor su *Sitz im Leben*, por ejemplo, el encargo de mensaje que precede a la fórmula antedicha[74a]. Se puede preguntar si la utilización de estas formas se debe al profeta, concebido como individualidad independiente, o le viene dada por el profetismo como institución. Esto parece lo normal, pues a una forma fija corresponde un *Sitz im Leben* fijo.

Reventlow amplía y precisa el esquema del "oráculo profético" distinguiendo: a) fórmula de revelación; b) mandato de ir; c) mandato de hablar; d) destinatario; e) grito de heraldo ("escuchad"); f) fórmula de mensaje. Se trata de un formulario fijo, aunque con variantes y transformaciones ulteriores. ¿A qué institución pertenece esta fórmula? Sin duda trata de legitimar la función de "transmisor de la palabra" de Dios al pueblo, como se nota en la repetición de la fórmula de mensaje. Se afirma así la identidad entre el mensaje del mitente y el del enviado, a la vez que la función irremplazable de éste como *mediador*.

Un proceso paralelo era ya conocido en la "Torah Sacerdotal" ("habló Yahweh a Moisés así..."), en la que se pueden distinguir: a) autor; b) destinatario; c) mandato de hablar; d) receptor (generalmente Aharón); e) fórmula: "y les dirás", que corresponde al apartado c) del esquema anterior, en el que también se puede distinguir una orden general de hablar y un encargo concreto. Se ve que hay correspondencia con los puntos a), c) y d) del esquema profético, faltando el b) y el e).

Ahora bien, entre las dos funciones hay una fundamental coincidencia: comunicar la voluntad de Yahweh. Se trata de una fórmula correspondiente a la función de mediador. Esta constituye una institución que se remonta al Sinaí —la figura de Moisés— y tiene su puesto en la fiesta de la Alianza como oficio cúltico. El profeta asume el mismo puesto que Moisés en dicha fiesta. Su fórmula equivale a una legitimación de su función, bien la emplee

[74] Cf. H. G. Reventlow, 'Prophetenamt und Mittleramt', ZTK 58 (1961) 269-84.
[74a] Para el esquema del oráculo profético cf. H. Wildberger, *Jahwewort und prophetische Rede bei Jeremia* (Zürich 1942) pp. 18 ss.; C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede* (München 1960) pp. 70 ss.

el mismo profeta, bien un tercero como en el caso de los legisladores y compiladores. De todos modos el procedimiento es antiguo, como lo demuestra *2 Sam.* 7. 24. En los primeros profetas falta, por lo general, la fórmula de revelación y comunicación, pero aun en ellos aparece en momentos decisivos. Esto puede deberse a ser sus libros una "colección" de palabras que se inicia con la fórmula de mensaje: "Oíd, así dice..."; o a razones de composición por no ser necesaria la legitimación de estos profetas antiguos, fuera de casos especiales.

En resumen, el profeta aparece como el "mediador" de la palabra, dentro de la institución que inicia "Moisés", y desde ahí se sabe encargado por Dios. Los fenómenos de éxtasis o inspiración son marginales. La misma diferencia que se aprecia entre las actuaciones de la institución profética y la sacerdotal (como la falta de "encargo de ir" y de "fórmula de mensaje" en el esquema sacerdotal) se debe a su especificidad. "Moisés", el sacerdote, posee un oficio estático, sin misión, que tiene su situación precisa en el culto "al que se va" (cf. *Deut.* 31. 10), mientras el profeta lleva su palabra desde allí afuera, aun dentro de la identidad de la función de la que "Moisés" es el principal analogado. Se da así una radical ligazón cúltica del profetismo.

Posteriormente han aparecido otros trabajos de Reventlow[75] en los que aplica a los profetas Amós, Jeremías y Ezequiel la teoría expuesta más arriba. Los tendremos en cuenta a su debido tiempo. En la interpretación de *Jer.* 1 es donde aparece más clara su idea de la vocación profética. Se trata del "revestimiento visionario de una acción cúltica" (p. 46). La vocación es primordialmente una ceremonia; literariamente, una subespecie de "Heilsorakel". El relato no nos transmite una vivencia psicológica, sino un rito de investidura profética, es decir, una "vocación indirecta"[76].

El enfoque de Reventlow es interesante por partida doble: por su atención a las fórmulas y formularios literarios, que analiza ampliamente dentro de la misma Biblia; y por su interpretación de la función profética y su vocación. Mientras en el primer aspecto el acuerdo con él puede ser casi completo, en el segundo estimo que desborda los límites del método al dar un salto ilegítimo de la forma a la función[77]. Da la impresión de que, con Reventlow, volvemos a un "liberalismo litúrgico" en la valoración de la figura del profeta, en el que el *rētōr* o literato de fina sensibilidad religiosomoral ha sido suplantado por el oficial cúltico.

[75] Cf. H. G. Reventlow, *Das Amt des Propheten bei Amos* (Göttingen 1962); el mismo, *Wächter über Israel. Ezechiel und seine Tradition* (Berlin 1962); el mismo, *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia* (Gütersloh 1963).

[76] Cf. A. H. J. Gunneweg, 'Ordinationsformular oder Berufungsbericht in Jeremia 1', *Glaube, Geist, Geschichte*, Fs. Benz (Leiden 1967) pp. 91-8.

[77] Cf. a este propósito R. Smend, 'Das Nein des Amos', EvT 23 (1963) 18; H. W. Wolff, *Amos' geistige Heimat* (Neukirchen 1964) pp. 2 ss.; G. Fohrer, *Studien zur alttestamentlichen Prophetie* (Berlin 1967) pp. 21 ss., 30; R. Kilian, 'Die Prophetischen Berufungsberichte', *Theologia im Wandel*, Fs. Tübingen (München 1967) pp. 356-76; B. Celada, 'No se puede confundir al profeta con el empleado o el sacerdote', CuBib 218 (1968) 30-4.

10. La teoría de Reventlow es resumida y criticada por GROSS[78]. A la imagen liberal del profeta ha sucedido la preocupación por el aspecto psicológico, moral y cúltico del mismo. Dentro de la preocupación por este último se sitúa la obra de Reventlow, pero a partir del texto mismo, no de una posible función cúltica previa. Resume luego la teoría tal como se contiene en el artículo citado y en las obras que dedica a los tres profetas.

Gross reconoce con Reventlow la necesidad de superar las categorías wellhausianas y de profundizar en la investigación de las formas proféticas con vistas a determinar las características de su "función". En este sentido Reventlow nos los presenta como continuadores de la tradición, mediadores del plan salvífico. Pero no aprecia suficientemente el momento carismático de su vocación, por el que superan el encasillamiento en un "oficio". A este propósito el problema de la sucesión se plantea en ellos de modo diverso a como aparece en sacerdotes y reyes, e incluye siempre el carisma de vocación. Representan un momento decisivo en el crecimiento de la Revelación y su inserción en la historia, que no se puede explicar desde una institución y reclama la intervención de Dios, que viene por la vocación. Esta les crea la función, la de la palabra. En este sentido vocación se identifica con función.

11. El artículo de ROSS[79] estudia el tema del profeta, "mensajero de Yahweh". Las características de esta figura se encuentran ya en Moisés, en quien aparece clara la relación mitente-mensajero-tarea. Köhler[80] fue uno de los primeros en estudiar el tema, distinguiendo las fórmulas de apertura y conclusión de sus oráculos. Sin embargo, en la literatura profética se hace poco uso del término *šālaḥ*, sobre todo tratándose de visiones inaugurales o de oráculos. La situación supuesta por tal función aparece claramente en lugares como *Gen.* 32. 4 ss.; *2 Sam.* 7. 4 y con frecuencia en Ezequiel y Jeremías. La figura del mensajero divino, por lo demás, es conocida en Mari, Egipto y Ugarit. Disfruta de la autoridad del mitente, lo que en la Biblia motiva la confusión entre Yahweh y su ángel.

Ross pone al "mensajero divino" en relación con el consejo *(sôd)* de Dios y de sus "hijos", de donde parte aquél llevando las decisiones tomadas[81]. La misma situación tenemos en Mesopotamia. Lo característico de los mensajes no-proféticos es que generalmente son de promesa o bendición, mensajes de "paz", mientras los profetas de ordinario transmiten malas noticias. De ahí que no se les designe como "mensajeros" en la época preexílica, sí en cambio más tarde.

78 Cf. H. Gross, 'Gab es in Israel ein "prophetisches Amt"?', ETL 45 (1965) 5-19; el mismo, 'Le prétendu "ministèré prophétique" en Israel', RechBib 8 (1967) 93-105.

79 Cf. J. F. Ross, 'The Prophet as Yahweh's Messenger', *Israel's Prophetic Heritage*, Fs. Muilenburg (New York 1962) pp. 98-107.

80 Cf. C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede* (München 1960) pp. 25 ss.

81 Cf. H. W. Robinson, 'The Council of Yahweh', JTS 45 (1944) 151-7; E. C. Kingsbury, 'The Prophets and the Council of Yahweh', JBL 83 (1964) 279-86; P. D. Miller, 'The Divine Council and the Prophetic Call to War', VT 18 (1968) 100-7.

Se trata de un aspecto importante de la función profética que tiene su reflejo claro en la forma literaria de los relatos y en la conciencia de vocación. Pero, como veremos, no se la puede reducir al mismo.

12. En su interesante obra sobre los profetas analiza HESCHEL[82] en su primer capítulo el tema: "¿Qué clase de hombre es el profeta?". Ya en la Introducción había expuesto su intento de superar el enfoque pan-teológico y pan-psicológico, y conseguir una inteligencia de la estructura de la conciencia profética en categorías propias de ésta: pathos, evento, simpatía, sentido de absorción. El profeta resulta ser un hombre de profunda sensibilidad para el mal, de exigencias absolutas, de sinceridad insobornable que no se detiene ante lo más sacro, en perenne enfrentamiento. Ser solitario, su vocación es la de echar en cara el pecado y llamar a la conversión.

Su personalidad no queda circunscrita al oficio de "mensajero"; es consejero y testigo de la palabra de Dios, que se hace audible en su boca: "del Dios de Abrahán no hay pruebas, sólo testigos". Su función le impone una dicotomía por la que se ve obligado a tomar ya el partido de Dios, ya el del pueblo; pero siempre desde el punto de vista de Dios, que está implicado en la vida del pueblo y cuyo "pathos" el profeta ha de transmitir. En este sentido ha de entenderse que el profeta no es un "micrófono" de Dios, sino un "partidario" suyo, implicado en su palabra. Su experiencia es esencialmente simpatía divina, correlato de la inspiración o revelación. Y desde esta perspectiva analiza la teoría del éxtasis en los profetas.

Aunque no se para en los aspectos literarios, es un enfoque filosófico-teológico sumamente sugestivo[83].

13. Por su parte, el análisis que efectúa LINDBLOM[84] de la profecía está dirigido por el presupuesto de ser el éxtasis característica esencial del mismo en cuanto función reveladora[85]. De ahí su interés por catalogar y estudiar los estados psíquicos, la "experiencia extraordinaria" que revela la literatura profética, y precisar las categorías psicológicas a que corresponde. El profeta es un tipo peculiar del "homo religiosus", inconfundiblemente visionario, que se da en otras muchas esferas fuera de Israel.

Analiza también el tema de la vocación, que se halla en relación insustituible con la religión y fe personales del profeta. Ella establece la legitimidad de su función, como se aprecia en los diversos relatos. Tales experiencias significan una revolución en sus vidas, que los pone a disposición de Yahweh. Se sienten desde ahora impelidos a predicar la palabra de Dios,

[82] Cf. A. Heschel, *The Prophets* (New York 1962).
[83] Cf., en este sentido, A. Neher, *L'essence du Prophétisme* (Paris 1955).
[84] Cf. J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford 1962) pp. 182-97.
[85] Obsérvese su confesada dependencia de Duhm, o. c. p. 108. Su interés por la psicología de la revelación continúa patente en una obra última sobre la mística del Nuevo Testamento: *Gesichte und Offenbarungen. Vorstellungen von göttlichen Weisungen und übernatürlichen Erscheinungen im ältesten Christentum* (Lund 1968); cf. Von Rad, *Theologie*, v. II p. 74.

sentimiento enraizado en su responsabilidad moral y que no excluye su libertad.

Lindblom continúa en esta obra el enfoque de la anterior[86] con su preocupación por lo psicológico; la heterogeneidad del material comparativo la hace sospechosa.

14. Limitándose al tema de la "vocación profética", traza KILIAN[87] un esbozo rápido de la evolución de la exégesis de los profetas desde el siglo pasado a nuestros días. H. Schmid fue quien primero planteó el problema de la vocación profética como forma literaria, pero en años posteriores no se llevó a cabo una elaboración suficiente del mismo en ese sentido, centrados como estaban los autores en el elemento psicológico. Pasa revista, a continuación, a las últimas aportaciones de Kutsch, Zimmerli, Habel y Reventlow a este propósito. Se adhiere fundamentalmente a la teoría de Zimmerli del doble tipo de relatos de vocación: uno dominado por la palabra, otro por la visión teofánica, en el que no se da objeción. Rebate, en cambio, detenidamente la posición de Reventlow en su análisis de la vocación de Jeremías como variante del oráculo sacerdotal de salvación en su forma literaria y como rito litúrgico ejecutado por un empleado cúltico.

Ambos, oráculo y vocación, son diversos en cuanto formas literarias y en cuanto situaciones. Uno parte del "lamento del particular"; la otra, de la intervención de Dios. La reacción humana es igualmente diversa.

Por otra parte, la existencia de un esquema de vocación no excluye ni incluye la realidad de la experiencia que pretende expresar; depende de cada caso. En Gedeón, por ejemplo, se puede hablar de utilización posterior del mismo, aplicado a la figura histórica; en Moisés, en cambio, las tres fuentes están suponiendo una fundamental tradición histórica, modelo de toda ulterior vocación profética y su documento legitimador.

El esquema en sus dos formas reproduce los rasgos esenciales de toda vocación, tanto por parte de Dios (llamada y envío) como del hombre (aceptación o repulsa). Se emplea para profetas y líderes salvadores con distinción únicamente en el encargo recibido. Ambos oficios son carismáticos y suponen el mismo encuentro y encargo divinos. Sin excluir por eso que pudiera ser el profeta quien "llamara" al Jefe salvador de acuerdo con el esquema de la propia vocación, ni que se diera una posible relación entre este esquema y el ejercicio de la "guerra santa".

15. Desde Duhm se ha afirmado lo excepcional del profetismo israelita y el escaso material "profético" de las religiones orientales lo confirma. Donde mejor se aprecia esto es en los relatos de vocación, que tratan de justificar su misión. BALTZER[88] advierte que son relatos autobiográficos que

[86] Cf. J. Lindblom, *Prophetismen i Israel* (Stockholm 1934).
[87] R. Kilian, 'Die prophetischen Berufungsberichte', *Theologie im Wandel*, Fs. Tübingen (München 1967) pp. 356-76.
[88] Cf. K. Baltzer, 'Considerations Regarding the Office and Calling of the Prophet', HarvTR 61 (1968) 577-81; últimamente 'Zur formgeschichtlichen Bestimmung der Texte

presentan al profeta admitido a la corte de Yahweh-Rey. Este llama e instituye al profeta, especificando sus responsabilidades. La dificultad de su tarea se equilibra con la promesa de asistencia divina. Esta secuencia de elementos ofrece un género, el de institución de un profeta, cuyo auténtico paralelo extrabíblico se da en la investidura del *visir* en las inscripciones egipcias. En ellas tenemos los mismos elementos: audiencia regia, investidura, transformación del sujeto, regulación de sus funciones y exhortación a la fortaleza ante lo difícil del cargo.

Esta relación literaria nos indica que el profeta es concebido en Israel como el visir, el lugarteniente de Yahweh. En la historia de José tenemos un paralelo bíblico (*Gen.* 41. 45 s.). Coinciden en sus funciones. En primer lugar, como juez que instruye las causas (reproche) y sustancia la sentencia (amenaza). Esta es promulgada en nombre del Rey: "así dice el Señor...". Se trata de una fórmula judicial, no de mensaje, para Baltzer. En la esfera política el profeta es también lugarteniente de Yahweh-Rey universal con un influjo que se extiende a todas las naciones, mayor que el del Rey-Mesías, limitado a sólo Israel como vasallo de Yahweh. En el aspecto cúltico visir y profeta son los supervisores en nombre del Rey. El profeta no entra en la jerarquía sacerdotal, sino que se encuentra sobre ella y el Templo. Ezequiel llegará a trazar una nueva constitución cúltica en nombre de Yahweh, su Rey. De este modo aparece que la ideología de la realeza de Yahweh no depende de la implantación de la monarquía con David, sino que va ya unida a la concepción del profeta como su visir.

Desde un análisis interno de los relatos de vocación habíamos llegado también nosotros a la conclusión de que éstos suponían al profeta como lugarteniente de Yahweh más que como su mensajero, antes de que llegase a nuestro alcance este artículo de Baltzer. Nos complace ver confirmada la idea por el recurso a la literatura comparada, que permite una mejor delimitación del *Sitz im Leben*.

Conclusión

Como se desprende de esta síntesis bibliográfica, el problema de la vocación profética se plantea en nuestros días a un cuádruple nivel: psicológico, institucional, teológico y literario.

El enfoque psicológico centra su atención sobre las características de las vivencias psíquicas que suponen los relatos de vocación, sobre todo los de vocación profética. El punto de referencia clave es el fenómeno extático. Como puede apreciarse por el estudio de Eissfeldt, la temática fue muy con-

von Gottes-Knecht im Deuterojesaja-Buch', *Probleme biblischer Theologie*, Fs. Von Rad (München 1971) pp. 27-43. Ya en prensa esta obra, ha llegado a mis manos el artículo de W.Vogels, 'Les récits de vocation des Prophètes', NRT 95 (1973) 3-24; igualmente inaccesible me ha sido la disertación de H. Kathmann, *Berufung und Sendung nach dem Selbstverständnis der vorexilischen Predigt* (Diss Göttingen 1968-69).

siderada en las primeras décadas del siglo y alcanzó su formulación más perfecta en la obra de Hölscher, *Die Propheten* (1914)[88a] y en la posterior ampliación de Häusermann, *Wortempfang und Symbol in den alttestamentlichen Propheten* (1932). En nuestros días Pedersen, Lindblom y Heschel le dedican una atención peculiar, mientras Seierstad lleva a cabo una radical crítica de la misma, manteniéndose, con todo, en gran parte dentro del mismo planteamiento del problema.

Hoy este enfoque puede considerarse superado o más bien agotado[89]. Paradójicamente se ha hecho precisa una afirmación de su validez frente al peligro que existe de diluir la vocación como *experiencia religiosa* y reducirla a mero formalismo.

La segunda perspectiva, la institucional, es mucho más importante y trata de precisar la génesis y función que cumplen las figuras carismáticas dentro de la sociedad israelítica. El problema se ha planteado bajo el dilema "*Amt und Berufung*" por Pedersen, Noth y Von Rad, y su intención es precisar la relación que media entre las instituciones y las formas espontáneas no institucionalizadas de acción social. En la génesis y transmisión de las mismas se sitúa el problema de la vocación y del carisma. En esta perspectiva una atención especial ha merecido la relación de la figura carismática del profeta con el culto, como situación institucionalizada, por parte de Mowinckel y la escuela ritualista, y de manera más decisiva aún por parte de Reventlow.

La inteligencia histórica de la vocación, del papel que cumplen sus portadores, es el punto de partida más apto para dilucidar su relación con el culto.

El aspecto teológico de la cuestión ha sido enfocado desde una doble perspectiva. Diversos estudios (Jeanne d'Arc, Gelin, Galot, De Fraine, así como los Léxicos y Teologías del Antiguo Testamento) consideran el tema en su generalidad y en relación con el concepto de elección y vocación de Israel. Dentro del mismo las vocaciones particulares son un momento subsiguiente que participa del sentido general de aquél. Otros, como Seierstad y Heschel, atienden sobre todo a la vivencia teológica y a la configuración personal de los sujetos de vocación, principalmente los profetas.

En cuanto se refiere al análisis literario de los relatos de vocación, sorprende que haya recibido una atención tan tenue en los últimos años. Si excluimos los esbozos de Fitchner, Habel y Zimmerli, así como el intento de Ross y Baltzer por precisar el *Sitz im Leben,* no poseemos un estudio a fondo de esta forma literaria en toda su amplitud; solo últimamente la obra de Richter ha venido a colmar este vacío, aunque todavía no de modo completo. Sin embargo, la homogeneidad de la situación que evoca y la relativa abundancia de material bíblico invitaban a ello. Quizá la evidencia de la misma en los relatos de los tres grandes profetas y en algún otro, como el de Moisés, neutralizó la atención de los exegetas.

[88a] Cf. la crítica de Seierstad, o. c. pp. 159 ss.
[89] Cf. Von Rad, o. c. pp. 73 ss.; Fohrer, o. c. p. 8; Wolff, o. c. p. 215.

Nosotros vamos a dedicarle una atención especial, tratando de analizar este género literario, o mejor, esta forma con el fin de precisar su estructura, la secuencia de temas y motivos que la integran, así como el *Sitz im Leben* en que surge y se justifica. Todo ello como parte integrante y muy principal de una consideración total del tema de la vocación personal en el Antiguo Testamento.

PARTE PRIMERA

RELATOS DE VOCACION DE JEFE

CAPÍTULO I

LA VOCACION DE ABRAHAN (*Gen.* 12. 1-9)

1. *Introducción y texto*

La *Historia bíblica* se inicia con la entrada en escena del personaje Abrahán a través del relato denominado usualmente la "vocación de Abrahán". A partir de ese "momento" surge el clan hebreo como unidad peculiar, no tanto étnica, pues en cuanto tal su ascendencia se supone conocida por las genealogías de *Gen.* 10-11, cuanto religiosa. Se trata de un momento teológico. La importancia del mismo queda así definida por Speiser: "Abraham's Call marks the very beginning of the biblical process" [1].

1 *"Dijo Yahweh a Abrahán:*

— "Vete [a] *de tu tierra,*
de tu parentela y de la casa de tu padre
a la tierra que yo te mostraré.

2 *Te convertiré en un pueblo numeroso,*
te bendeciré y engrandeceré tu nombre
para que seas bendición [b].

3 *Bendeciré a los que te bendigan*
y a quien te maldiga maldeciré;
y por ti se bendecirán
todas las estirpes de la tierra" [c].

4 *Se fue Abrahán, como le dijo Yahweh (y se fue con él Lot;*

5 *Abrahán tenía setenta y cinco años al salir de Harán. Tomó*
Abrahán a Saray, su mujer, y a Lot, su sobrino, toda la hacienda
que consiguieron y la gente que reunieron en Harán; partieron

6 *camino de la tierra de Canaán y llegaron a ella)* [d]. *Penetró Abra-*
hán en la tierra hasta 'el santuario' de Siquem, el Terebinto de
Moreh (entonces habitaban los cananeos en la tierra) [e].

7 *Se apareció Yahweh a Abrahán y le dijo:*
— "A tu descendencia voy a dar Yo esta tierra".

[1] Cf. E. A. Speiser, *Genesis*, AnchB (Garden City, N. Y. 1964) p. 87.

8 *Edificó allí un altar a Yahweh que se le había aparecido. De allí se trasladó* [f] *a la montaña, al oriente de Betel, y plantó su tienda con Betel a occidente y Ay a oriente. Edificó (también) allí un*
9 *altar a Yahweh e invocó su nombre. (Abrahán levantó [luego] su tienda encaminándose hacia el Negueb)"* [g].

2. *Notas de crítica textual*

[a] La expresión *lĕk-lĕkā* supone para König un dativo de interés. Cf. E. König, *Die Genesis* (Gütersloh 1925) p. 454. Para U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis, II. From Noah to Abraham* (Jerusalem 1964) p. 310, significaría "irse sólo"; cf. *Gen.* 22. 2. El texto hebreo nota el nombre del patriarca en su forma más arcaica *'abrām ('ăbîrām*; cf. *Gen.* 17. 5); cf. R. de Vaux, 'Les Patriarches hébreux et l'histoire', RB 72 (1965) 8.

[b] No es preciso enmendar el imperativo en *wĕhāyāh*; así Gunkel, König, Procksch y Cassuto contra Skinner; cf. *Gen.* 20. 7; 43. 8.

[c] En este caso no se trata de *'ereṣ*, sino de *'ădāmāh*. El *ritmo* es binario-ternario: "2+2+3 / 3+3+2 / 2+2+2+3". Cassuto lo define como cuaternario: cf. o. c. p. 316.

[d] Estos versículos pertenecen al documento o tradición sacerdotal; cf. *Gen.* 11. 31 ss.

[e] Posiblemente tenemos un juego implícito de palabras entre el verbo *'ābar* y el apelativo *'ibrî*. El "lugar" *(māqôm)* es una designación cúltica, como bien advierte König, o. c. p. 458 (cf. *Gen.* 28. 11; 35. 7; *Ex.* 3. 5; *Deut.* 12. 2,13...).—El versículo 6b podría ser una glosa; pretende contraponer la realidad a la promesa (cananeos / tu descendencia). Para una discusión de las posibilidades de traducción (entonces, ya, aún) cf. König, o. c. p. 459; Cassuto, o. c. p. 317.

[f] Sólo en Job y aquí tiene *'ātaq* este sentido, constatado en acádico y ugarítico.

[g] El último versículo es posiblemente una añadidura redaccional, para unir con lo siguiente. Así Skinner, Gunkel, Procksch, König. Eissfeldt lo compara con *Gen.* 20. 1 25. 11 y concluye: "von hier aus wird die Zuweisung von 12. 9 an einem Redaktor doch sehr Unsicher. Der Vers wird mit Dillmann vielmehr als zu v. 10ff. gehörig betrachtet und zu J gezogen werden müssen"; cf. O. Eissfeldt, *Hexateuch-Synopse* (Darmstadt 1962) p. 261; R. Kilian, *Die vorpriestlichen Abrahamsüberlieferungen*, BBB 24 (Bonn 1966) p. 6.

3. *Unidad y estructura del relato*

Los autores tratan comúnmente la perícopa como una unidad literaria [2] e incluso Cassuto descubre una organización simétrica de la misma, puesta de relieve por la inclusión que supone el uso del mismo verbo *(hālak)* al principio (v. 1) y al fin (v. 9; cf. también v. 4), prueba de su unidad estructural [3]. Von Rad, por su parte, pone 12. 1-3 en relación con 11. 28-30, noticia

[2] Así, entre otros, Gunkel, Noth, Von Rad. Sobre la opinión de Kilian, cf. *infra* p. 59.

[3] "The symmetrical arrangement of the narrative is evidenced in the use of the Verb *hālak* ("to go") at the end as at the beginning of the account. The recurrence, at the conclusion, of the wording employed in the opening verse is the hallmark of a fitting ending to the story"; cf. Cassuto, o. c. p. 333.

perteneciente al documento Yahvista, inserta en la genealogía de Teraj (documento sacerdotal)[4]. De este modo se resalta por contraste el sentido de la bendición dada a Abrahán ("te convertiré en un pueblo numeroso") con la mención de la esterilidad de Sara y se preparan relatos posteriores. Aun sin excluir esta correlación, la consideración de 12. 1-9 como una unidad literaria se impone por sí misma.

A simple vista cabe distinguir dos secciones o escenas en esta perícopa: una ofrece la vocación propiamente tal (vv. 1-4); otra, un par de tradiciones relativas a la fundación o asimilación patriarcal de santuarios palestinos (vv. 6-8). La primera se presenta en forma de orden y promesa; la segunda como la continuación de la ejecución de una y el cumplimiento incoado de la otra. Con todo, esta disposición, ya propuesta por Gunkel[5], no es rigurosa. También en la segunda parte (v. 7) tenemos una promesa que se hallaba implícita en el v. 1 y que, de algún modo, es su realización: "Vete... a la tierra que yo te mostraré..." / "a tu descendencia voy a dar yo *esta* tierra". Abrahán sabe ahora de qué tierra se trata; esta determinación, como palabra divina, es ya el inicio de su posesión.

En realidad, es esta "doble" palabra de Yahweh la que estructura la perícopa y crea una estrecha unidad de paralelismo y construcción literaria entre sus partes. Por un lado, el "hieròs lógos" de los santuarios se integra en la ejecución de la orden recibida por Abrahán de marchar a Canaán. Este realiza una especie de pacífica toma de posesión teológica de la tierra, levantando altares a su Dios e integrando en su culto los lugares sacros cananeos. Volveremos a encontrar esta combinación de temas, vocación y etiología sacra, en otros relatos de vocación[6]. Por otro, la teofanía de Siquem incluye una promesa que completa la enunciada en vv. 2-3 y que, como decíamos, estaba implícita en el v. 1. En los restantes relatos patriarcales la promesa de la tierra va normalmente unida a la de la descendencia[7]. Temáticamente, pues, los vv. 2-3 se complementan con el v. 7b, que, a su vez, explicita v. 1c. La "palabra" es, consiguientemente, una; su desmembramiento es un caso de "break up" o desmembramiento de combinaciones temáticas fijas por razones formales y teológicas.

Lógicamente se esperaría al principio de este relato el momento teofánico, el encuentro de Abrahán con Yahweh, como es el caso en los restantes relatos del Génesis en que los patriarcas reciben una orden o una promesa

4 Cf. G. Von Rad, *Das erste Buch Mose*, ATD (Göttingen 1967) p. 132. Su división coincide así fundamentalmente con la de Gunkel.

5 Cf. H. Gunkel, *Genesis*, HAT (Göttingen 1917) p. 163; orden-promesa (vv. 1-3), marcha (vv. 4, 6-8).

6 Cf. *infra* pp. 76, 91, 130.

7 Cf. *Gen.* 13. 14-17; 15. 1-20; 17. 1-21; 26. 2-5; 28. 13-15; 28. 1-4; 35. 11-12; 48. 4. Gunkel, o. c. p. 166, sugiere que la segunda promesa añade algo, la tierra, de lo que antes no se había hablado. Creo que la observación olvida la implicación constante de los elementos de la promesa patriarcal y el carácter dramático de nuestra perícopa que los separa; cf. o. c. p. 167; cf. Kilian, o. c. p. 290; C. Westermann, 'Arten der Erzählung in der Genesis', *Forschung am A. T.* (München 1964) pp. 13 ss., 18 ss.

de Dios[8]. Aquí sorprende lo exabrupto del relato; no sabemos cuál era la relación que mediaba entre Abrahán y Yahweh, si le conocía y le invocaba. Nos hallamos, pues, ante un desplazamiento de la teofanía, debido a razones teológicas: la presencia de Yahweh está ligada a la tierra. Sólo a partir del ingreso en ésta comienzan las manifestaciones de Yahweh (v. 7); en ella se reanuda la relación que el hombre mantenía con Dios en el jardín de Edén[9]. Este motivo teológico sirve así para estructurar la palabra-promesa de modo binario y crear la tensión entre la fe-obediencia de Abrahán y la fidelidad de Yahweh (cf. *Gen.* 22). Teniendo en cuenta estos datos podemos organizar así la perícopa *Gen.* 12. 1-8(9):

I) Tema: vocación

- a) orden (v. 1); motivos: *ir, tierra, mostrar*
- b) promesa (vv. 2-3); motivos: *pueblo, nombre, bendición*
- c) ejecución (v. 4a); motivo: *ir*
  - +) ampliación (vv. 4b-5); motivos: *precisaciones, ir, tierra*
- d) transición (v. 6); motivos: *tierra, santuario.*

II) Tema: situación cúltica

- a) teofanía (v. 7a); motivo: *mostrarse*
- b) promesa (v. 7b); motivos: *descendencia, tierra*
- c) acción cúltica (v. 7c); motivos: *altar, mostrarse*
  - +) ampliación (v. 8); motivos: *precisaciones, altar, nombre*
- d) transición (v. 9); motivo: *ir.*

4. *Sección primera: estructuración*

La primera sección se encuadra en el conocido esquema orden-ejecución, definido por las formas imperativa/ejecutiva del verbo *ir (hālak)*: "Dijo Yahweh a Abrahán: vete..., y Abrahán se fue como le dijo Yahweh"[10]. Las dos expresiones (v. 1a.4a) se corresponden literalmente en orden quiástico. Tenemos así una inclusión de vocablos que estructura la perícopa 1-4 como una unidad en sí.

Dentro de este marco aparece la "palabra de Dios", que se compone de una *orden* de emigrar (v. 1bc) y de una *promesa* de bendición (vv. 2-3); es

[8] Cf. *Gen.* 15. 1,12,17; 17. 1; 18. 1; 20. 3; 26. 2,24; 28. 12; 31. 11,24; 32. 2,24 ss.; 35. 9; 46. 2.

[9] Cf. *infra* n. 19. En *Génesis* 1-11 tenemos palabras de Dios (6. 13 ss.; 7. 1 ss.; 8. 16 ss.; 9. 1 ss.) e incluso diálogos (3. 9 ss.; 4. 9), pero no teofanías. Esta correlación de Abrahán con el primer hombre sacado de "su tierra", de la tierra, y recibiendo la manifestación de Dios en la nueva, es de M. Buber, 'Die Erzählung von Abraham', MGWJ 83 (1939) 59 = 'Abraham der Seher', *Werke II* (München 1964) p. 888.

[10] La inclusión de vv. 1/4 es más clara que la de vv. 1/9, contra lo que afirma Cassuto; cf. n. 3. Hay no sólo inclusión verbal, sino correspondencia orden-ejecución.

decir, expresa lo que se exige del hombre y aquello a que se compromete Dios [11]. Constituyen, con todo, una unidad tan apretada, tanto desde el punto de vista del contenido como de la forma, que se podía intentar la traducción: "Vete de tu tierra... *que* yo te convertiré...", explicitando la correlación entre ambas. Se resaltaría así más la contraposición entre "tu tierra", "parentela", "casa paterna" y "la tierra, pueblo y nombre" que Yahweh le promete.

De todos modos, la orden del éxodo implica un cambio de *tierra ('ereṣ)*: "de tu tierra... a la tierra que Yo te mostraré", esto es, de la tuya a la mía. El motivo *tierra* relaciona íntimamente este versículo con v. 7 (a través de v. 6: "penetró en la tierra"); allí Yahweh *se muestra* y la determina como "la Tierra prometida". Esta doble correlación de léxico hace suponer la inclusión de la promesa y determinación de la tierra ya en v. 1, como decíamos más arriba [12]; en realidad Abrahán sabe a dónde va, aunque literariamente no se diga hasta después. El término domina sobre todo los versículos 6-7, donde se prefigura la toma de posesión de la misma, sirviendo a la vez de concatenación de las dos escenas del relato.

La orden de emigrar se completa con una promesa en forma de bendición, que es el tema teológico central de los relatos patriarcales. El contenido de la misma se encierra en los motivos del *pueblo, el nombre, la bendición*. Los dos primeros vuelven a aparecer en la segunda sección, aunque no con idéntico sentido. En un caso se trata de la *descendencia (zera', no gôy)*, como destinataria última de la promesa de la tierra, y en el otro del *nombre* de Yahweh que Abrahán invoca. El motivo de la bendición, en cambio, estructura estos versículos unívocamente; se repite cinco veces y de manera artificiosa, como veremos [13].

A propósito del mismo tenemos dos expresiones que ofrecen alguna dificultad. Desde el punto de vista gramatical "*wehyēh bĕrākāh*" es correcto [14], pero resulta difícil precisar su sentido. ¿Cómo será Abrahán bendición? Podría suponerse que será "objeto" de bendición y así parece que lo entien-

[11] Desde este punto de vista se podría percibir aquí un transfondo de esquema de alianza: nombre, estipulaciones, bendiciones-maldiciones, invocación del nombre de Dios, sacrificio (éste, según König, *Die Genesis* (Gütersloh 1925) p. 460, se halla implícito); cf. *Gen.* 8. 20. Faltaría el prólogo histórico porque es aquí donde comienza la relación histórica de Yahweh con su pueblo. No obstante, no puede hablarse de un esquema claro, sino de una concurrencia de motivos. Para el esquema de alianza, cf. G. E. Mendenhall, 'Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East', BA 27 (1954) 26-46; K. Baltzer, *Das Bundesformular*, WNANT 4 (Neukirchen 1964); D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, AnBib 21 (Roma 1963).

[12] Aunque sea muy problemático, cabría incluso relacionar la manifestación de Yahweh con la posesión de la tierra y traducir v. 2: "Vete de tu tierra... a la tierra en que (*'ăšer*, locativo) me mostraré a ti" *('ērā'ēkā)*, resultando así un paralelo perfecto de v. 7. Para las promesas de la tierra cf. n. 7.

[13] Cf. la promesa de descendencia innumerable a Abrahán en *Gen.* 13. 15; 15. 5; 17. 4-5 (P); 18. 18; 22. 17; e, igualmente a Isaac y Jacob, *Gen.* 26. 4; 28, 3; 32. 13; 35. 11; 46. 3; 48. 4. Para la bendición cf. *Gen.* 18. 18; 22. 18 *(hithp.)*; 26. 4 *(hithp.)*; 28. 14; cf. *Jer.* 13. 11.

[14] Cf. n. b a *Gen.* 12. 2.

den las versiones [15]. Pero resulta excesivamente tautológico. Más de acuerdo con el sentido de *bĕrākāh* y con la exaltación del nombre prometido, del que es consecuencia, está la exégesis que interpreta la expresión en el sentido de que el nombre de Abrahán será fórmula de bendición, según la expresión bíblica: "que te haga Dios como a..." [16].

Esta exégesis se impone igualmente en la expresión correspondiente del v. 3: "*nibrĕkû bĕkā*", "por ti se bendecirán...". Este sentido reflexivo, en que el nombre de Abrahán es usado como fórmula de bendición, es preferible al pasivo: "en ti serán bendecidas", que implica una concepción teológica más desarrollada y explícita, aunque en última instancia coincidan [17]. Entendido de este modo v. 3b es una perfecta inclusión de v. 2: "Engrandeceré tu nombre para que seas bendición". Lo cual, junto con la ordenación quiástica de v. 3a ("bendeciré a los que te bendigan y a quien te maldiga maldeciré"), resalta la estructura poética de esta antigua formulación [18]. Por lo demás, esta concepción de la bendición como invocación del nombre forma inclusión con la "invocación del nombre de Yahweh" de v. 8, encerrando las dos secciones del relato en una estrecha unidad de composición.

Cassuto, siguiendo la tradición rabínica, se detiene en las armonías numéricas de esta perícopa. La bendición de vv. 2-3 se articula en siete fórmulas de bendición con siete verbos distintos. A su vez 12. 1-3 representa la primera de las siete revelaciones que jalonan la vida de Abrahán [19]; la segunda aparece en la teofanía de v. 7. Creo que hay aquí un riesgo de preciosismo; en realidad, ya hemos visto cómo ambas revelaciones constituyen un desdoblamiento poético de la misma situación literaria y teológica.

Desde el punto de vista formal la palabra de Yahweh (1b-3) es un fragmento poético por su ritmo [20] y su recurso de estructuración. Se compone de tres trísticos (el último con prolongación) o si se prefiere, de dos trísticos

[15] Cf. LXX de 12. 26: *kaì 'ésĕi 'eulogētós.*

[16] Así Gunkel, Skinner, König, De Vaux; últimamente, B. Albrektson, *History and the Gods* (Lund 1967) pp. 78 ss. Cf. *Gen.* 48. 20; *Num.* 5. 21; *Jer.* 29. 22; 42. 18; *Is.* 65. 15; *Zac.* 8. 13; *Sal.* 72. 17; cf. *infra* p. 138 n. [b].

[17] Procksh explica así el sentido teológico: "Durch Noah wurde die *'ădāmāh* von Flucht befreit (5. 29), durch Abraham wird sie Segen ernten. *kol* vollendet den universalen Klang des herrlichen Gedankens. Deutlich ist der Umfang der Segenswirkung, die in Abraham liegt, gleich dem der unglücklichen Völkerwelt (11. 1-9) die unter seinem Ahnen *peleg* getrennt wurde (10. 25), aber in seiner Person ihre geistige und religiöse Einheit wiederfindet. Inwiefern Abraham diesen Segen verkörpert, ist nicht gesagt... nur dass in der israelitischen Religion das Heil des Menschheit liegt. Nur die messianische Idee und die Eschatologie enthüllen die Tiefen des Gedankens..."; cf. O. Procksh, *Die Genesis*, KAT (Leipzig 1913) p. 91. Abrahán aparece sólo como el sacramento de la presencia divina que se irá explicitando en la historia de Israel.

[18] Cf. Gunkel, *Genesis* p. 165. El sentido reflexivo del *nifal* se refleja en *Gen.* 22. 18 y 26. 4, que lo sustituyen por *hithpael.* Sin embargo, Procksh, König y Cassuto mantienen el sentido pasivo.

[19] Cf. *Gen.* 12. 2-3; 12. 7; 13. 14-17; c. 15; c. 17; c. 18; 22. 16-18. Cassuto, *A Commentary* p. 295; así también Buber, o. c. p. 888: "Die sieben Offenbarungen sind sieben Stationen eines Menschenwegs von Beginn der gegenseitigen Beziehung zwischen diesen Menschen und Gott bis zu ihrer Vollendung"; cf. *supra* n. 9.

[20] Cf. *supra* n. [c] a *Gen.* 12. 3.

y dos dísticos. En ellos resalta la enumeración ternaria con un claro énfasis gradual: tierra/parentela/casa paterna (v. 1); te convertiré en pueblo/bendeciré/engrandeceré (v. 2); bendeciré/maldeciré/se bendecirán (v. 3). Más arriba señalamos la posible contraposición de vv. 1 y 2, y el quiasmo de v. 3a. Todo esto lleva consigo que, desde el punto de vista formal, haya de defenderse la estricta unidad de composición del fragmento.

Por eso resulta difícil de admitir la opinión de Kilian [21] que postula un "Grundschrift" preyahwístico (vv. 1.4a.6a.7.8), que ha sido posteriormente completado con la inserción yahwística de vv. 2-3, con lo que se ha desbordado el cuadro originario que hacía referencia únicamente al viaje de Abrahán desde su tierra a Betel y se ha convertido la perícopa en una introducción teológica a las tradiciones patriarcales. Creo que ese sentido lo tiene ya el mismo viaje o marcha de Abrahán como vocación y, en ese sentido, toda la perícopa es teológica y redaccional. Pero la intrínseca pertenencia del tema de la tierra, del pueblo y de la bendición, así como las tradiciones de la "peregrinación" patriarcal y de la "promesa", junto con todos esos elementos de estructuración formal, hacen muy hipotética esa distinción de estratos redaccionales. Si la bendición adquiere todo su sentido en la época del yahwista, lo mismo puede decirse de la posesión de la tierra, sólo lograda con David.

Esta sección primera se prolonga con una ampliación (vv. 4b-5) atribuida por su vocabulario y estilo al redactor sacerdotal posterior; en realidad, aun desde el punto de vista estructural resulta un elemento aislado, con una serie de datos (edad, acompañantes, camino) que preparan relatos posteriores. Con todo, la inserción ha sido realizada con acierto, reasumiendo los motivos básicos de la marcha y de la tierra. Más interesante en este mismo sentido es el v. 6, que sirve de lazo de unión entre ambas secciones. Por un lado continúa la ejecución de la orden recibida, volviendo al tema de la tierra (cf. v. 1) en la que penetra Abrahán; por otro, éste llega hasta el "lugar" de Siquem, el sitio preciso en que puede ver a Yahweh, donde Este puede manifestarse y consagrar el lugar con su presencia. Se prepara así la segunda parte del relato y se enuncia el momento cúltico como perteneciente intrínsecamente a la construcción del mismo, según lo dicho más arriba.

Desde este punto de vista vv. 6-7 constituyen un "hieròs lógos" típico por sus motivos y fórmulas: "lugar", "árbol", altar, teofanía, oráculo de salud y figura del "héroe" fundador [22]. Tal figura es esencial en estos relatos y sobre ella se vuelca su interés, con lo que se acentúa más la unidad de las dos secciones indicadas. En el oráculo se refleja la típica ideología israelítica de la tierra como dominio de Yahweh, que dispone de la misma.

[21] Cf. Kilian, o. c. pp. 1-13, 286-90.

[22] Cf. C. A. Keller, 'Über einige alttestamentlichen Heiligtumslegenden I', ZAW 77 (1955) 150-4.

5. *Sección segunda: estructuración*

Así en la segunda sección es ahora Yahweh quien comienza a cumplir su palabra, *mostrando* a Abrahán la tierra prometida y mostrándose a Sí mismo. Es éste el motivo que, además de relacionarla con la anterior (cf. v. 1c), estructura internamente la sección por inclusión ("se apareció *(wayyērā')* Yahweh a Abrahán.../edificó un altar a Yahweh que se le había aparecido *(hannir'eh)*), como allí ocurría con el motivo *ir*. La brevedad de esta sección en comparación con la primera se debe a lo escueto de la palabra-promesa, cuya pertenencia a la anterior señalamos. Esta tierra, que naturalmente es aquélla a la que se le mandó emigrar, entra a formar parte esencial de la promesa. Sin ella el pueblo, el nombre y la bendición son irrealizables. Se trata, por lo demás, del tema primario de la tradición y vivencia histórica del pueblo, de modo que no es posible considerarlo como una añadidura posterior. Constituye como el culmen de la palabra-promesa cuya revelación se reserva para el momento solemne de la teofanía. Esta constituye el tema de la sección, que se suponía en la anterior dominada primordialmente por la palabra, mientras ahora lo que domina es la presencia de Dios. Pero su desmembramiento, como decíamos, es sólo literario-teológico.

Por otra parte, también esta sección se prolonga con una ampliación que reasume los motivos anteriores: localización precisa de un "lugar" sacro y su "hieròs lógos" patriarcal que justifica la erección de un *altar*. En un caso es la teofanía el elemento central, en otro la invocación del nombre; motivos ordenados quiásticamente. La obediencia de Abrahán se organiza como una peregrinación de tres etapas: de Harrán a Siquem, de Siquem a Betel, de Betel al Negueb. Esta "gradación" en forma de viaje es un recurso literario que veremos en otros relatos de la vocación [23]. El último versículo, aunque construido con el motivo de la "marcha" que domina la perícopa, tiene todas las características de un complemento redaccional. Trata de unirla con la siguiente [24], donde aparece Abrahán camino de Egipto. Cumple la misma función de transición que el v. 6 en la primera parte.

6. *Fuentes y tradiciones*

Desde el punto de vista, pues, de la construcción literaria el relato de la vocación de Abrahán es perfectamente homogéneo y unitario. También desde el punto de vista de las fuentes es atribuido uniformemente a la tradición o documento yahwista, a excepción de vv. 4b-5 que aparecen como un complemento de origen sacerdotal [25].

[23] Otras tradiciones patriarcales relacionan Siquem con Jacob (*Gen.* 33. 20) y sobre todo le atribuyen el "hieròs lógos" de Betel; cf. notas siguientes.

[24] Cf. *supra* n. [8].

[25] Eissfeldt prefiere atribuirla a la fuente (L) y ver el paralelo yahwista en *Gen.* 28. 13-19. Tendríamos cuatro tradiciones del mismo episodio: *Gen.* 12. 1-(3)4a. 6-8(L); 28. 13-19(J); 28. 10-22+35. 1-6(E); 35. 7-1-15(P); cuatro relatos sobre los orígenes

En cuanto a la historia de las tradiciones se refiere, el origen de los temas es diverso. La vocación de Abrahán se enraíza en última instancia en la tradición de la elección de Israel en los Padres, dogma nacional que tiene su formulación más primitiva en los "credos" de *Jos.* 24. 2b-13 y *Deut.* 26. 5-9 [26]. La vocación de Abrahán equivale a la vocación de Israel como pueblo. Las etiologías cúlticas, por otra parte, derivan de tradiciones más locales. Ambos temas se enraízan, por lo demás, en una tradición común que ellos interpretan teológicamente: el carácter migratorio, peregrinante *('ôbēd, gēr)* de la existencia patriarcal, que incluye un éxodo de la Siria septentrional y una marcha por la Palestina. Este, mejor que el de una etiología de la posesión de la tierra [27], es el sentido primitivo del relato: una peregrinación en la fe y la esperanza. El sentido religioso, electivo, de la tradición ha organizado el relato en forma de "palabra" y teofanía, integrando así los dos extremos de la misma: el éxodo del patriarca y las tradiciones que recogían su paso por la tierra.

A pesar de su clara unidad estructural, el fragmento *Gen.* 12. 1-9, como acertadamente advierte Von Rad [28], no constituye un relato original, ni deriva de una tradición local precisa, sino que es más bien una construcción del yahwista, montada con la pretensión de iluminar el panorama internacional de *Gen.* 1-11 y enmarcar en él la peculiar historia de Abrahán y los patriarcas. Resulta así una respuesta acerca del sentido de la historia universal y proporciona a su vez en síntesis el plan y sentido de la historia patriarcal con un resumen de los motivos que aparecerán a lo largo de la misma y que incluso sólo más allá de ella se iluminarán plenamente [29]. Este su carácter sintético aparece claro al comprobar que todas sus expresiones y motivos,

patriarcales del Santuario de Betel. Cf. O. Eissfeldt, *Hexateuch-Synopse* (Darmstadt 1962) pp. 8,89. La vocación de Abrahán, en cuanto tal, no tiene paralelo.

[26] Cf. G. Von Rad, 'Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch', *Gesammelte Studien zum A. T.* (München 1965) pp. 14-16, 62-66. La elección de los Padres es una tradición original e independiente de la del éxodo, incluida en la noción de alianza de Dios con aquéllos (así Alt, Hesse, Wildberger, Zobel, contra Galling; cf. *supra* n. 1). Aunque el texto de *Deut.* 26. 5b-9 se refiere originalmente a Jacob, se da aquí una transposición de esta tradición a otros patriarcas, como en las demás; cf. M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart 1948) pp. 60-2; Kilian, o. c. p. 5. Respecto a las tradiciones de la "promesa" (descendencia, tierra) no cabe una decisión clara sobre cuál de ellas es la primitiva; de todos modos, dado el carácter redaccional de la perícopa, esto tiene sólo un interés secundario y de hecho se hallan mezcladas en ella ("a tu *descendencia* daré esta *tierra*"); cf. Westermann, o. c. pp. 16 s., 32 s.

[27] Cf. Gunkel, o. c. p. 167; Kilian, o. c. p. 286.

[28] Cf. Von Rad, o. c. p. 139; la observación es también de Gunkel, que lo considera un relato incompleto y tardío; cf. Gungel, o. c. p. 167.

[29] Cf. G. Von Rad, *Das erste Buch Mose*, ATD (Göttingen 1967) pp. 128, 138, donde explica cómo la vocación de Abrahán es la respuesta a la situación de pecado y frustración con que se cierra el episodio de la Torre de Babel; a este propósito cf. últimamente O. H. Steck, 'Genesis 12. 1-3 und die Urgeschichte des Jahwisten', *Probleme biblischer Theologie*, Fs. Von Rad (München 1971) pp. 525-54. Para Kilian, o. c. p. 2, el carácter programático lo adquiere la perícopa con la inserción de vv. 2-3; cf. M. Noth, o. c. p. 257.

sobre todo los más significativos, tienen su paralelo literal en otros relatos de la historia patriarcal del yahwista mucho más originales y unitarios.

7. *Relato de vocación*

Y no es sin duda un azar el que esta construcción literaria manifieste una serie de elementos que son propios de los *relatos de vocación*: teofanía, palabra-encargo, bendición-asistencia, lugar sacro. Pretende presentarse como tal. Pero, ¿se puede realmente hablar aquí de un relato de vocación? Decididamente sí. La situación se presenta como el momento *inicial*, inducido por la elección divina, en el destino de un jefe responsable de una comunidad. Es incluso el comienzo absoluto de la misma, teológicamente considerada. La palabra-orden de marcha equivale a una misión e incluye la elección para la misma, elementos constitutivos de la vocación. Abrahán comienza algo nuevo, es "llamado" a *marchar en fe*; en vez de todo lo suyo se le da una promesa y él la acepta. La orden de marcha, que otros relatos reproducen como acto gratuito de Dios que "sacó" a Abrahán de su contexto étnico[30], define toda la vida del patriarca. Esta se halla determinada por un éxodo y una peregrinación, salir y caminar, una tradición firme en los relatos patriarcales. Sobre esta vocación fundamental se organizarán todas las demás vocaciones en Israel, como "llamadas" a otros tantos actos de fe. El relato nos ofrece, pues, la vocación de un patriarca y de un pueblo en marcha.

Es incluso posible descubrir en él, como lo hace Buber, resonancias de los relatos de vocación profética: "Die Erzählung von Anfang des Weges, von der Herausholung Abrahams, entspricht auch in eigentümlicher Weise der entscheidenden Erfahrung des prophetischen Menschen, seinem eigenen Herausgeholtwerden aus seiner natürlichen Umgebung (*Gen.* 20. 15 = *Amós* 7. 15)"[31]. Los elementos se ordenan, con todo, de manera peculiar y la intención profética no se encuentra en la misión personal de Abrahán, sino en la función prefigurativa de su vida (12. 2)[32]. Por otra parte, es curioso

[30] Cf. *Gen.* 15. 7; 20. 13; 24. 7; *Jos.* 24. 3. Las implicaciones teológicas de esta orden y promesa las analiza, desde la perspectiva de la "Ley" y el "Evangelio", H. P. Müller, 'Imperativ und Verheissung im A. T. Drei Beispile', EvT 28 (1968) 559-61.

[31] Cf. M. Buber, *Abraham der Seher* p. 880: "ein früher Prophet, einer aus der Blütezeit des grossen israelistischen Reiches etwa, mag für diese Gestalt der Erzählung verantwörtlich sein". Una ordenación más lógica de motivos supondría la secuencia siguiente: teofanía, mensaje (orden y promesa), asistencia (bendición), ejecución.

[32] Cassuto descubre el sentido prefigurativo del relato en su forma de conquista ideal con el mismo itinerario que seguirán más tarde Jacob, a su vuelta de Padán-Aram (*Gen.* 33; 35), y a la inversa Josué en su penetración en Canaán (Kilian, o. c. p. 5, siguiendo a Alt habla de la "peregrinación" de Siquem a Betel); cf. Cassuto, o. c. p. 297; el mismo, *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch* (Jerusalem 1961) p. 81: "The purpose is undoubtedly to teach us that the acts of the fathers are a sign unto the children; that the conquest of the Land had, as it were, already taken place symbolically in the time of the Patriarchs..."; cf. *Gen.* 33. 18-20; 35. 6-7; 35. 27; *Jos.* 7. 2 (8,9,12); 8. 30 (24. 23=*Gen.* 35. 2). En las tres tradiciones se menciona la construcción de altares (12. 7,8 (13. 4); 13. 18; 22. 9 / 26. 25 / 33. 20; 35. 1,3,7,14). Sin embargo, no creo que esté acertado al traducir *wayyiqrāʾ bĕšēm Yhwh*

comprobar que el relato acaba con el verbo típico de la vocación *(qārā')*, como si quisiera establecer una correlación entre la vocación de Dios y la invocación del hombre, y poner de manifiesto el carácter dialogal del encuentro.

Viniendo a los elementos en concreto y a su sentido vocacional: la *teofanía* queda reducida a un simple motivo formal sin desarrollar, lo que demuestra una falta de tradición concreta. La *fórmula* con que se inicia la palabra divina, recuerda la del *envío* del mensajero (*lēk,* "ve..."), pero se trata de una simple coincidencia. Abrahán no es enviado con carácter de mensajero [33] a la nueva tierra, no le trae ninguna palabra. Su marcha tiene sentido de acto personal de fe, principio donde tomarán cuerpo las demás palabras de Yahweh.

La promesa, en cambio, tiene todo el carácter de la cláusula de *asistencia* ("Yo estaré contigo"), que aparece en los relatos de vocación ("Bendeciré a los que te bendigan y a quien te maldiga maldeciré"). Se concretiza, además, en la bendición que Abrahán recibe y que la actualiza: él es, tiene *bĕrākāh.* Hay aquí enunciada una acción simbólica implícita que luego los Patriarcas irán explicitando, al convertirse la bendición en la vía de transmisión de las promesas, el signo de estar bajo la predilección de Dios. La fórmula de bendición no es preciso entenderla como futura, sino que es eficaz desde el mismo momento de la vocación y equivale así a una especie de *investidura* de Abrahán como Padre del pueblo de la esperanza salvífica [34], que luego se extenderá a todos los demás pueblos.

Por fin la unión del tema de la vocación con la mención de *lugares sacros,* además del motivo prefigurativo antes mencionado (tema de posesión teológica de la tierra), deriva de la unión más general entre la vivencia religiosa y el culto en el Antiguo Testamento; aparecerá casi siempre en los relatos de vocación.

Así pues, a pesar de su sentido vocacional, sólo de manera incompleta llena el esquema de los relatos clásicos de vocación, tal como aparecerá más abajo. Por otra parte, ya hemos advertido su carácter literario secundario como síntesis de motivos y temas que se repiten a lo largo de los relatos del Génesis. Pero de aquí deriva su importancia teológica, como fragmento revelador de la concepción del autor yahwista. Es uno de esos textos en que éste no se ocupa primordialmente de transmitir tradiciones, sino de condensar su propia visión teológica que luego aparecerá desarrollada más o menos explícitamente a lo largo de su visión histórica [35].

por "proclamar el nombre del Señor": "beside the altar that Abraham built in honor of the Lord, he made proclamations concerning the religion of the Lord to the inhabitants of the Land..."; cf. Cassuto, *A Commentary* p. 296; Buber, o. c. p. 886.

33 Asimismo, la denominación de *Gen,* 20. 7 *(nābî')* es un anacronismo.

34 De ese modo "bendición" habría de entenderse en sentido activo: "te bendeciré para que seas principio de bendición, para que bendigas...".

35 Cf. Von Rad, *Theologie,* v. I pp. 139, 179.

Por lo demás, el iniciar la historia del pueblo hebreo con un "relato" de "vocación" responde a un esquema narrativo constante en la literatura bíblica por el que se pone de relieve la iniciativa divina en los momentos decisivos de su vida histórica y religiosa[36].

[36] Sobre la personalidad religiosa de Abrahán pueden consultarse H. Lilje, *Der Vater des Glaubens* (Berlin 1936); E. Tisserant et al., 'Abraham, père des croyants', *Cahiers Sionniens* 5 (1951) 93-232; J. Lecuyer, *Abraham, notre père* (Paris 1955); A. González, *Abraham, padre de los creyentes* (Madrid 1963); H. Gaubert, *Abraham, l'ami de Dieu* (Paris 1964); H. Werner, *Abraham. Der Erstling und Representant Israels* (Göttingen 1965); M. Buber, 'Abraham der Seher", *Werke II* (München 1964) pp. 881-93; N. Scholl, 'Theologische und katechetische Aspekte zur Berufung Abrahams', KatechBl 97 (1968) 721-33; M. G. Kline, 'Abraham's Amen', WestTJ 31 (1968) 1-11; C. Layron, *Abraham, l'homme que Dieu aima* (Paris 1969); G. Wallis, 'Die Tradition von den drei Ahnvätern', ZAW 81 (1969) 18-40; R. Martin-Achard, *Actualité d'Abraham* (Neuchâtel 1969); R. De Vaux, *Histoire ancienne d'Israël* (Paris 1971) pp. 160 ss.; M. Weippert, 'Abraham der Hebräer? Bemerkungen zu W. F. Albrights Deutung der Väter Israels', Bib 52 (1971) 407-32. Más en concreto sobre nuestro tema, M. G. Díez Merino, *La vocación de Abraham (Gen. 12. 1-4a)* (Roma 1970). Sólo me fue accesible después de acabado mi propio análisis. Ofrece una amplia discusión del texto y de las diversas opiniones. No ha sido incorporado en este trabajo.

Capítulo II

LA VOCACION DE MOISES. RELATO YAHWISTA - ELOHISTA
(*Ex.* 2. 23 - 4. 18)

1. *Introducción y texto*

Con el libro del Exodo aparece en la escena histórica el "pueblo" de Israel y la tradición bíblica atribuye unánimemente a un hombre, Moisés, la responsabilidad de su organización. Le convierte así en el héroe nacional por excelencia, figura épica de primer grado. De acuerdo con esa apreciación *Ex.* 2 nos describe su infancia dentro del marco de un género literario conocido en Oriente, la infancia de héroes[1], y con la ineludible intención de exaltarlo. Su aparición en público va unida a una violenta manifestación de "espíritu" de justicia y de amor a su pueblo (*Ex.* 2. 11-14), actitud que asumirá de nuevo en favor de unas muchachas madianitas (*Ex.* 2. 16 ss.). Moisés aparece así sistemáticamente dotado de un espíritu de libertador.

Pero ni su "infancia" ni la propia iniciativa pueden capacitarlo para una empresa decisiva en favor de su pueblo, que es el pueblo de Yahweh. Esto le tiene que venir dado; a Yahweh corresponde la iniciativa. Su encuentro decisivo con Dios, a este respecto, lo sitúa la Biblia en el desierto de Madián[2], a donde le ha obligado a huir su actitud profética, violenta en favor de los suyos y en contra de la tiranía egipcia a que se hallan sometidos.

2. 23 *"Sucedió al cabo de aquel largo tiempo*[a] *que murió el Rey*
de Egipto y gimieron los hijos de Israel desde su servidum-
bre, clamaron y ascendió su gemido hasta Dios desde su es-
24 *clavitud. Escuchó Dios su clamor y se acordó de su alianza*
25 *con Abrahán, con Isaac y con Jacob. Contempló Dios a los*
hijos de Israel y se puso al corriente[b].

3. 1 *Pastoreaba Moisés*[c] *el rebaño de Jetró, su suegro, sacerdote*
de Madián y había llevado la grey pasado el desierto, en-
2 *trándose en la montaña de Dios, el Horeb. Se le apareció el*
ángel de Yahweh en (forma de)[d] *llama de fuego que salía de*
la zarza; miró y vio que la zarza ardía con el fuego y no se
3 *consumía. Se dijo Moisés:*

[1] Cf. la Leyenda de Sargón (ANET p. 119), hallada también entre los documentos de El-Amarna.

[2] El encuentro de Moisés con Dios no podía situarse, por razones teológicas, en Egipto; como tampoco en el caso de la vocación de Abrahán se pudo situar fuera de Canaán; cf. *supra* p. 56.

—"Me voy a desviar para ver este fenómeno sorprendente, por qué continúa ardiendo la zarza" [e].

4 *Yahweh vio que se desviaba para mirar y le llamó Dios desde la zarza, diciéndole:*

—"¡Moisés, Moisés!",

y respondió:

—"Aquí estoy".

5 *Le dijo:*

—"No te acerques aquí; descálzate las sandalias de tus pies, pues el lugar sobre el que estás es tierra santa".

6 *Le dijo:*

—"Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob".

Entonces Moisés apartó [f] *su rostro, pues tuvo miedo de contemplar a Dios.*

7 *Dijo Yahweh:*

—"He visto bien la opresión de mi pueblo, que se encuentra en Egipto, y he escuchado el clamor que le arrancan sus opresores; bien conocidos [g] *tengo sus padecimientos.*
8 *He bajado a* [h] *salvarlo del poder de Egipto y hacerle subir de esta tierra a una tierra buena y ancha, a una tierra que mana leche y miel, al solar del cananeo, del heteo, del amorreo, del pereceo, del heveo y del jebuseo.*
9 *Pues bien, he aquí que el clamor de los hijos de Israel ha llegado a mí y a mi vez he visto la opresión con*
10 *que los egipcios los oprimen. En consecuencia, ve, que Yo te envío al Faraón, y saca a mi pueblo, a los hijos de Israel, de Egipto".*

11 *Dijo Moisés a Dios:*

—"¿Quién soy yo para ir al Faraón y sacar a los israelitas de Egipto?".

12 *Respondió:*

—"Yo estaré contigo, está seguro [i]*. De signo de que Yo te envié, te servirá esto: cuando saques al pueblo de Egipto, adoraréis a Dios en este monte".*

13 *Dijo Moisés a Dios:*

—"Cuando vaya yo a los hijos de Israel y les diga: el Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros, si me responden ellos: cuál es su nombre, ¿qué he de decirles?" [j].

14 *Dijo Dios a Moisés:*
—"Yo soy el que soy" [k].

Y añadió:
—"Así dirás a los hijos de Israel: Yo-soy me ha enviado a vosotros".

15 *Le volvió a decir Dios a Moisés:*
—"Así dirás a los hijos de Israel: Yahweh, Dios de vuestros padres, Dios de Abrahán, Dios de Isaac y Dios de Jacob me ha enviado a vosotros. Este es mi nombre para siempre y ésta mi invocación por todas las generaciones" [l].
16 *"Ve y reúne a los ancianos de Israel y diles: Yahweh,*
el Dios de vuestros padres se me ha aparecido, el Dios
de Abrahán, Isaac y Jacob, y me ha dicho: he prestado
buena atención a vosotros y a lo que se os hace en Egip-
17 *to, y he dicho: voy a subiros de la opresión de Egipto*
a la tierra del cananeo, del heteo, del amorreo, del pere-
ceo, del heveo y del jebuseo, a una tierra que mana leche
18 *y miel. Te harán caso e irás tú y los ancianos de Israel*
al Rey de Egipto y le diréis: Yahweh, Dios de los he-
breos, se nos ha hecho encontradizo [ll]*, por tanto déjanos*
hacer un camino de tres días por el desierto para sacri-
19 *ficar a Yahweh, nuestro Dios. Pero Yo sé que el Rey de*
Egipto no os dejará ir, a no ser en virtud de mano dura [m].
20 *Así, extenderé Yo mi mano y heriré a Egipto con todos*
mis prodigios, los que operaré en él, y en consecuencia
21 *os despachará. (Haré que este pueblo halle gracia a los*
ojos de Egipto y cuando salgáis, no saldréis con las ma-
22 *nos vacías. Cada mujer pedirá a su vecina y a su huésped*
utensilios de plata y de oro y vestidos que pondréis a
vuestros hijos y a vuestras hijas, y así saquearéis a Egip-
to)".

4. 1 *Respondió Moisés en estos términos:*
—"¡Y si no me creen y no me prestan oído!... Porque pueden decir: no se te ha aparecido Yahweh".

2 *Este le dijo:*
—"¿Qué tienes en la mano?".

Respondió:
—"Un bastón".

3 *Le dijo:*
—"Echalo a tierra".
Lo echó a tierra y se convirtió en una serpiente; a su vista

4 *Moisés se dio a la fuga. Dijo entonces Yahweh a Moisés:*
—"Extiende tu mano y agárrala por la cola".
Extendió su mano y la agarró y se volvió en bastón de nuevo en su mano.
5 *—"Para que crean que se te apareció Yahweh, Dios de sus padres, Dios de Abrahán, Dios de Isaac y Dios de Jacob".*

6 *Volvió a decirle Yahweh:*
—"Haz el favor de meter tu mano en el seno".
Metió su mano en el seno y cuando la sacó, estaba cubierta
7 *de lepra como de nieve. Le dijo:*
—"Vuelve tu mano al seno".
Volvió a meter su mano en el seno y al sacarla vio que se había vuelto como su carne.
8 *—"Así, si no te creen ni prestan atención al primer signo,*
9 *creerán al testimonio del último. Y en caso de que tampoco creyesen al segundo de esos signos ni te prestasen atención, cogerás agua del río y la derramarás en el suelo; y el agua del río que cojas se convertirá en sangre en el suelo"* [a].

10 *Dijo Moisés a Yahweh:*
—"¡Por favor, Señor!, yo no soy hombre de palabra (fácil); y esto no es de ayer ni de anteayer ni desde que hablaste a tu siervo, en realidad soy tardo de lengua y de expresión" [ñ].

11 *Le dijo Yahweh:*
—"¿Quién dio boca al hombre o quién le vuelve mudo o
12 *sordo, vidente o ciego; no soy yo, Yahweh? Por tanto, ve, que Yo asistiré a tu boca y haré bajar sobre ti lo que debas hablar".*

13 *Le dijo:*
—"¡Por favor, Señor, envía te ruego, a quien sirva a tu misión!".

14 *Se encendió la ira de Dios contra Moisés y le dijo:*
—"¿Acaso no sé Yo que tu hermano Aarón, el levita, es el que va a hablar? E incluso, mira, a tu encuentro va a
15 *venir y al verte se alegrará en su corazón. Tú le hablarás y pondrás las palabras en su boca y Yo asistiré a tu boca y a la suya y haré bajar a vosotros lo que habréis de*
16 *hacer. El hablará en tu lugar al pueblo; y vendrá a resultar que él hará de boca para ti y tú de Dios para él.*

17 *Y coge en tu mano este bastón con el que harás los prodigios".*

18 *Se fue Moisés y volvió al lado de Jetró, su suegro, y le dijo:*
—"Me voy a marchar para volver al lado de mis hermanos que están en Egipto y ver si todavía viven".

Jetró respondió a Moisés:
—"Vete en paz".

2. *Notas de crítica textual*

[a] Así traducen los LXX *(metà dè tàs 'ēméras tàs pollàs 'ekeínas)* el hebreo *wayĕhî bayyāmîm hārabbîm hāhēm* y parece ser ese el sentido obvio; su justificación podría encontrarse en ug. *b*, "después de", p. ej., en 1 Aqht: 179: *bšb' šnt* "después de siete años" (Cf. C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook* (Rome 1965) p. 95). U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus* (Jerusalem 1959) p. 28, prefiere "on the course of..." (cf *Ex.* 2. 11).

[b] La versión griega lee *(kaì 'egnōsthē 'autoîs) wayyiwwāda' 'ĕlōhem* que supone la caída del *waw* consonántico. El TM es probablemente correcto como prolepsis de 3. 7 (cf. el par *rā'îtî / yāda'tî*; *wayyar' / wayyēda'*). A. J. Heschel, *The Prophets* (New York 1962) p. 57, traduce ambos versículos: "tuvo / he tenido compasión".

[c] Sobre el nombre *Mōšeh* y su relación con ug. *mṯ* cf. C. H. Gordon, *Ugaritic and Minoan Crete* (New York 1966) p. 23; E. Dhorme, 'Le nom du Dieu d'Israël', RHR 141 (1952) 10, que cita la clásica etimología egipcia de la que depende el ugarítico; J. Enciso, 'El Nombre de Moisés', EB 11 (1952) 221-3; Richter, *Berufungsberichte* p. 70 n. 4.

[d] La partícula tiene valor de *bet essentiae*; cf. *infra* p. 103 n. [a]; p. 214 n. [1].

[e] Cf. D. N. Freedman, 'The Burning Bush', Bib 50 (1969) 245 s., que propone leer aquí un *lamed* enfático en vez de la negación *lō'*, con lo que se salva el mismo sentido de *bā'ar*, "arder", que supone el v. anterior; cf. *infra* n. 544.

[f] Los LXX traducen *'apéstrepsen* (hb. *yastēr*), lo que supone la raíz *sûr* (no *sātar*) con *-t* infixo, como es normal en ugarítico y moabítico en el ámbito cananeo (cf. M. Dahood, *Proverbs and Northwest Semitic Philology* (Rome 1963) pp. 45, 54; el mismo, *Ugaritic-Hebrew Philology* (Rome 1965) p. 38). De este modo se anula la incongruencia que advierte Gressmann: si se cubre el rostro, ¿cómo puede ver los milagros? (!). Un indicio más, según él, de que nos hallamos ante un relato no unitario...; cf. H. Gressmann, *Moses und seine Zeit* (Göttingen 1913) p. 23; el mismo, *Die Anfänge Israels*, SAT (Göttingen 1914) a. 1.

[g] La partícula *kî* no es causal, sino enfática, cf. J. Muilenburg, 'The Linguistic and Retorical Usage of the Particle ki in the Old Testament', HUCA 32 (1961) 135-36; M. Dahood, 'Hebrew-Ugaritic Lexicography III', Bib 46 (1965) 327. Las variaciones en el uso del sufijo pronominal que se advierten en este versículo *(āyw, ām)*, quizá se podrían suprimir, suponiendo un *-m* enclítico en *ṣa'ăqātām* que contrapesase el sufijo de *nōgĕśāyw*; para una información sumaria sobre el particular cf. Dahood, *Philology* p. 34; ampliada en *Psalms III*, AnchB 17a (Garden City N. Y. 1970) pp. 407 ss. y sobre el *kî* enfático p. 402. Para una bibliografía más completa sobre ambos fenómenos cf. A. C. M. Blommerde, *Northwest Semitic Grammar and Job* (Rome 1969) pp. 30, 32.

h Es una expresión teofánica cananea; cf. Krt: 36; Gordon, UT p. 250; Cassuto, o. c. p. 34; Richter, o. c. pp. 90 s.

i Cf. nota precedente sobre el valor enfático de la conjunción *kî*.

j Para M. Buber, *Moses* (Zürich 1948) p. 55, y para R. Abba, 'The Divine Name Yahweh', JBL 80 (1961) 323, la pregunta no se refiere propiamente al nombre, que es conocido, sino a su sentido. Pero esta interpretación de la expresión *mah-šĕmô* no parece acertada, según los mismos ejemplos que el primero cita (*Gen.* 32. 28; *Juec.* 13. 17; *Prov.* 30. 4); cf. E. Auerbach, *Moses* (Amsterdam 1953) pp. 39;41; Richter, o. c. p. 105 n. 7.

k Esta es la versión corriente, que a fin de cuentas parece conveniente retener, teniendo presente el carácter paronomástico de la expresión; así Th. E. Vriezen, ''Ehyeh 'ăšer 'ehyeh', *Festschrift A. Bertholet* (Tübingen 1950) p. 508; M. Reisel, *The Mysterious Name of Y.H.W.H.* (Assen 1957) p. 25; O. Eissfeldt, ''Ähĕyāh 'ăšär 'ähĕyāh', FF 39 (1965) 299; B. Albrektson, 'On the Syntax of 'ehyeh 'ăšer 'ehyeh in Exodus 3:14', *Words and Meanings*, Fs. Thomas (Cambridge 1968) p. 27. Este último somete a un detallado análisis la interesante propuesta de E. Schild ('On Ex III, 14 - "I am that I am"' VT 4 (1954) 296-302), según la cual, en vista de la sintaxis del relativo hebreo, habría que traducir: "Yo soy el que es" (cf. también Eissfeldt, o. c. p. 298). En realidad no hay paralelo sintáctico auténtico de esta frase en el Antiguo Testamento. Por otra parte, no se debe olvidar el matiz de *futuro* ("Yo soy el que habré de ser") que tiene el segundo verbo y que pone de relieve Reisel (cf. o. c. pp. 22-26; también M. Allard, 'Note sur la formule "'ehyeh 'ăšer 'ehyeh"', RSR 45 (1957) 81-84); así como el matiz de manifestación ("Yo soy como me muestro o me mostraré ser"); cf. Reisel, o. c. pp. 24-26; W. Von Soden, 'Jahweh, "Er ist, Er erweist sich"', WO 3 (1966) 183; H. H. Schmid, 'Ich bin, der ich bin', NZürZ 27 (1968) 53; R. De Vaux, *Histoire ancienne d'Israël* (Paris 1971) pp. 329-37; Richter, o. c. p. 106, n. 11.

l El par *'ōlām/dōr dōr* (28 veces en la Biblia) tiene su paralelo cananeo; cf. ug.: *'nt p'lm, 'nt pdr dr* (1 Aqht: 154; 68:10) (ac. *ana dari duri*); cf. Gordon, o. c. p. 387; Cassuto, o. c. p. 39.

ll Cassuto, o. c. p. 43, observa que tenemos aquí una acomodación al lenguaje pagano, cananeo, de teofanía (cf. 2 Aqht: VI: 43-4): *niqrāh* por el israelítico *nir'āh* (v. 16). Si se tiene en cuenta el par ugarítico *qry/dbḥ* (1 Aqht: 191), que también aparece aquí, podría traducirse: "a Yahweh, Dios de los hebreos, se le ha hecho una ofrenda a cargo nuestro; déjanos, pues, ir... a sacrificar...". Los LXX leen *proskeklētai (niqrā'?)* *'ēmās*; cf. H. Hamiel, 'šēm h" niqrāh 'ālênû (*Ex.* 3. 18)', BethM 9 (1964) 122-34.

m La explicación de *wĕlō'* resulta insegura desde la lexicografía clásica (cf. Zorell, *Lexicon* p. 384); el sentido negativo no vale y el interrogativo no parece suficiente en boca de Yahwe, que está seguro de su empresa. Podríamos tener aquí un *lamed enfático*: "Pero sí con mano dura...", con lo que resultaría innecesaria la corrección *'im lō'*. Cf. J. Mejía, 'El lamed enfático en nuevos textos del A. T.', EstBib 22 (1962) 180-90; Dahood, o. c. p. 22; Blommerde, o. c. p. 31; cf. *supra* n. [e] a *Ex.* 3. 3.

n Para algunos críticos (p. ej., Gressmann) 4. 9 es una añadidura (e incluso 4. 5,8, para Noth y Seebass). El carácter climático de los prodigios y su número ternario abogan por la unidad de redacción. A propósito del primer milagro Baentsch menciona la técnica egipcia de dejar rígida una serpiente apretándole la cabeza (cf. 7. 8 ss.).

ñ Esta versión se basa en la literalidad del texto hebreo; la partícula negativa *lō'* afecta por igual a los tres momentos temporales, la preposición *min* mantiene el mismo significado y el *kî* posterior da la razón: se trata de un defecto natural, per-

sistente, no debido a causa fortuita (p. ej., miedo por hallarse ante Yahweh). Otras versiones suponen una contraposición entre antes y ahora, y un doble sentido de *min* (BJ, Dhorme, Cassuto): "ni antes... ni *incluso* (même) ahora", "ni hasta ahora, ni desde que has hablado...", como si se tratase de una objeción a la potencia de Yahweh presente; cf. Baentsch, o. c. a. l.

3. *Estructura y fuentes*

Este relato de la vocación de Moisés es literariamente complejo, pero se puede percibir cierta estructuración a lo largo del mismo. En ella se combinan todos los elementos que son clásicos en este género literario. En su contenido material se presenta como el relato del encuentro de Moisés con Yahweh, perfectamente delimitado y dentro de una misma situación. La prolijidad e iteración de sus elementos hace que se le reduzca a veces a su parte primera (3. 1-2), como a su "Grundform", considerando el resto como ampliaciones[3]. Sin embargo, teniendo en cuenta la implicación de las diversas fuentes, creo que es posible ordenarlo según este esquema:

I)	Introducción	2. 23-25
II)	Teofanía	3. 1-6
III)	Misión	J) 3. 7-8. 16-20 (21-22)
		E) 3. 9-12
IV)	Signo	E) 3. 13-15
		J) 4. 1-9
V)	Confirmación	E) 4. 10-17
VI)	Conclusión	4. 18

Es claro que esta división se apoya en los resultados de la crítica de fuentes, particularmente evidentes en este relato. Coinciden, por lo demás, con una iteración de motivos literarios que forman secuencias paralelas y recomiendan así su separación. Los criterios estilísticos, nombres divinos, duplicados, repeticiones, tensiones, características teológicas[4], la confirman e

[3] Así hace, p. ej., N. Habel, 'The Form and Significance of the Call Narratives', ZAW 77 (1965) 297-323. Sobre el valor de la "insistencia" en los motivos *oposición-signo* cf. W. Zimmerli, *Ezechiel*, BK XIII (Neukirchen 1969) pp. 17 ss. W. Richter, *Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte*, FRLANT 101 (Göttingen 1970) pp. 58-72, ha rehecho de nuevo la crítica literaria de estos capítulos con unos resultados muy similares a los aceptados aquí. La obra sólo me fue accesible después de realizado mi propio análisis.

[4] Además de la diversidad de nombres divinos, en concreto se señalan: doble lugar (desierto-monte), dos modos de teofanía (aparición-llamada), doble comportamiento de Moisés (osadía-temor), dos veces consecutivas "dijo" (vv. 5/6), dos misiones (vv. 10/16), doble objeción (vv. 4. 1-9/10, 13), dos bastones (4. 2/17); cf. B. Baentsch, *Exodus*, HK (Göttingen 1903); H. Gressmann, *Mose und seine Zeit* (Göttingen 1913); el mismo, *Die Anfänge Israels*, SAT (Göttingen 1922); M. Noth, *Das zweite Buch Mose*, ATD (Göttingen 1961); Richter, o. c. pp. 58-66. La mayor diversidad de opiniones afecta al c. 4; cf. *infra* n. 20.

imponen su inserción dentro de las grandes corrientes narrativas del Pentateuco. Así, se reconoce generalmente la pertenencia de la perícopa a las fuentes Yahwista (J) y Elohista (E), pero los detalles de su división no son unánimes. Si prescindimos de éstos, aun partiendo de un enfoque unitario del análisis literario, creo que la admisión de fuentes diversas se impone en este relato como un dato objetivo.

En realidad, se trata de una gran inserción elohísta (3. 9-15) dentro de un marco narrativo yahwista (3. 1-8, 16-4. 9). Más problemática resulta la división de fuentes en 3. 1-6. La escena es fundamentalmente de la tradición yahwista, con tres datos tomados quizás de la tradición elohísta[4a]. Primero, la identificación del "lugar" sacro con el monte Horeb[5], denominación típica de la misma (v. 1bβ). En la tradición yahwista el lugar se relaciona con el Sinaí por un juego de palabras con *sĕneh* (zarza); el modo de la teofanía ha quedado fijado en el nombre del lugar o, más bien, éste ha dado lugar a una etiología que determina su significación religiosa[6]. Igualmente elohísta se supone la identificación de Yahweh con el Dios de los Padres (v. 6α)[7] y la reacción de temor ante la presencia divina (v. 6b). Y sobre todo parece característica suya la "fórmula de vocación" (*wayyiqrāʾ ʾĕlōhîm*, v. 4b) puesta en boca de Elohim, posible reflejo de la corriente profética[8]. Los tres casos utilizan sistemáticamente el nombre divino *ʾĕlōhîm*. En general, los rasgos de esta tradición elohísta resultan más espiritualizados, pero, fundamentalmente, ambas tradiciones coinciden: Moisés descubre el lugar sacro y recibe la revelación de la Divinidad allí mismo donde luego Yahweh se revelará a Israel[9]. De todos modos, si prescindimos de la glosa elohísta de 3. 1bβ, los

[4a] Así también Richter, o. c. pp. 70, 130.

[5] El tema vuelve a aparecer en 3. 12 (E). Para una relación de ambas tradiciones a este respecto cf. H. Seebass, *Mose und Aaron. Sinai und Gottesberg* (Bonn 1962).

[6] El juego de palabras *sĕneh / sinay* lo suponen Gressmann, Baentsch, Fohrer; la etimología verdadera posiblemente esté en relación con el desierto de *sin*; cf. Richter, o. c. p. 78, n. 23, 24. En cuanto a la división de fuentes de 3. 1, Gressmann, Baentsch y Seebass lo consideran E, con la añadidura J: "el sacerdote de Madián" (Baentsch), y la glosa E: "al Horeb" (Seebass). Eissfeldt y Fohrer, en cambio, lo dividen así: 3. 1a (J); 3. 1bα (E) ‖ 3. 1abα (J); 3. 1bβ (E); cf. Richter, o. c. p. 62 n. 25.

[7] Cf. 3. 13,15; aunque también aparece en las otras tradiciones: 3. 16; 4. 5 (J); 2. 24; 6. 2,8 (P); cf. Richter, o. c. p. 59, 62, 87 s., 107. A. Besters, 'L'expression "Fils d'Israël" en Ex. I-XIV', RB 74 (1967) 332, atribuye a P el arreglo de este versículo y la inclusión del nombre de los Patriarcas. H. Schmid, *Mose. Überlieferung und Geschichte* (Berlin 1968) p. 34, y J. P. Hyatt, 'Yahweh as "The God of my father"', VT 5 (1955) 131-33, notan la diferencia entre "Dios de mi / tu padre" y "Dios de los / nuestros padres". Para Hyatt la primera parte del versículo sería yahwista y la segunda una adición posterior debida a la reflexión teológica; para Schmid la unión de Yahweh con el Dios de los Padres habría tenido lugar en Qades. Sobre la cuestión del Dios de los Padres cf. el tratado clásico de A. Alt, *Der Gott der Väter*, BWANT 12 (Stuttgart 1929); Von Rad, *Theologie*, v. I pp. 20 ss., 180 ss.; Richter, o. c. pp. 87 s. n. 43; 111 n. 24; últimamente R. De Vaux, 'El et Baal, le Dieu des pères et Yahweh', *Ugaritica VI* (Paris 1969) pp. 501-17.

[8] Besters, o. c. p. 353, retiene únicamente este versículo 4b como elohísta. Para Richter, o. c. p. 62, v. 4b retrasa la narración.

[9] Así Gressmann y Fohrer, quien puntualiza la opinión del primero. *Ex.* 19 demuestra un gran paralelismo con nuestro relato; desde luego, se le puede considerar como el cumplimiento de 3. 12b; cf. *supra* n. 5.

otros dos versículos no se imponen como necesariamente pertenecientes a dicha tradición. En v. 4b se podría tratar, simplemente, de una variante estilística, que combina los dos nombres divinos ("Yahweh vio.../...le llamó Dios"); la fórmula de vocación, por otra parte, es una "frase hecha" [10], no específica de esa tradición. En cuanto a v. 6 (Yahweh, Dios de los Padres), la identificación aparece en todas las tradiciones [11].

La pertenencia de 2. 23b-25 a la tradición sacerdotal parece asegurada en razón del vocabulario [12]; su carácter de perícopa de transición e ilación de relatos explica su inserción. Más compleja es la cuestión de saber a qué fuente pertenece 4. 10-17. Eissfeldt y otros críticos la atribuyen [13] a la tradición elohísta y en realidad continúa bien los anteriores fragmentos de la misma. Otros, en cambio, unen vv. 10-12 a la perícopa anterior (J) y hacen de 13-16 una ampliación posterior, aunque antiquísima [14]. Dada la unidad temática de 10-17 y el hecho de que el nombre divino no sea ya criterio determinante después de la revelación de 3. 13-15, preferimos la primera opinión. En definitiva, para nuestro enfoque literario es una cuestión secundaria. Muestra, por lo demás, lo precaria que resulta con frecuencia la crítica de fuentes.

De hecho, no han faltado intentos de prescindir por completo de alguna de esas fuentes [15]; sobre todo últimamente el análisis literario ha pretendido superar el planteamiento de la crítica literaria de fuentes y descubrir la unidad de composición de este relato. Los estudios de Cassuto [16], Buber [17], Gal-

[10] Cf. *infra* p. 382; cf. Richter, o. c. pp. 103, 109 s.; que en este contexto implique "distancia" no es claro, ni razón para desechar "desde la zarza" como adición.

[11] Cf. *supra* n. 7.

[12] Así O. Eissfeldt, *Hexateuch-Synopse* (Leipzig 1922) p. 110; Baentsch, o. c. a. l.; según él J (2. 23a, menos *rabbîm*, que es adición del redactor sacerdotal) supone una estancia reducida de Moisés en Madián, mientras P la considera de unos 40 a 50 años.

[13] Así G. Fohrer, *Überlieferung und Geschichte des Exodus*, BZAW 91 (Berlin 1964) a. l.; Richter, o. c pp. 69 s.

[14] Cf. *supra* n. 4.

[15] Clásica es la tentativa de eliminar la fuente elohísta según los postulados de P. Volz - W. Rudolph, *Der Elohist. Ein Irrweg der Pentateuchkritik*, BZAW 63 (Berlin 1933); W. Rudolph, *Der Elohist von Exodus bis Josua*, BZAW 68 (Berlin 1938); cf. O. Eissfeldt, 'Die Komposition von Exodus 1-12. Eine Rettung des Elohisten', TBl 18 (1939) 224-33; J. Morgenstern, 'The Elohist Narrative in Exodus 3. 1-15', AJSLL 37 (1920) 242-62; Richter, o. c. p. 58 n. 7; p. 71 n. 66. En la misma línea encontramos la posición de Besters, o. c. pp. 326 ss., que considera vv. 9-15 como material de J arreglado por P; para su crítica cf. Richter, o. c. p. 63 n. 31.

[16] Cf. U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus* (Jerusalem 1964), insiste sobre todo en las armonías internas del texto, número de frases en cada perícopa, repetición de la misma raíz ("hammer blows"), ordenación climática de los conceptos... Supone una reacción ante los extremos de la crítica literaria de fuentes, pero no creo pueda explicar todas las dificultades. Así, por ejemplo, la diferencia de nombre *Rĕʿûʾēl / Yitrô* se debería, según él, al uso tradicional que distingue en el nombre al sacerdote de Madián del suegro de Moisés, denominación ésta más excelente (en relación con *yeter*) (p. 30); asimismo, en cuanto a los nombres divinos, se usa Yahweh cuando se predica algo absoluto de Dios, pero cuando se le atribuye algo en relación con el hombre, Elohim (p. 32). Decididamente, ante estas explicaciones es preferible atenerse a la duplicidad de fuentes.

[17] Cf. M. Buber, *Mose* pp. 47 ss. Excluye las fuentes, pero postula una serie de añadiduras e interpolaciones en 3. 1-4,17; cf. Richer, o. c. p. 61 n. 22.

biati[18] y Young[19] se mueven en esta dirección. Pero, en concreto, esa unidad sólo se consigue a base de postular una serie de ampliaciones o revisiones redaccionales que prácticamente equivalen a la distinción de fuentes de la teoría clásica y todavía hoy generalmente aceptada. Esta se puede resumir así: P=2. 23b-25; J=3. 1abα, 2-4a, 5, 7-8, 16-20 (21-22); 4. 1-9; E=3. 1bβ, 4b, 6, 9-15; 4. 10-17[20].

[18] Consideración aparte, a propósito de este problema de las fuentes del Exodo, merece el trabajo de E. Galbiati, *La struttura letteraria del libro del Essodo* (Roma 1956). Prescindiendo de toda distinción de documentos, cree poder dividir el Libro del Exodo en una serie de perícopas de estructura concéntrica que, a su vez, se relacionan entre sí formando una simetría superior. Resulta así un todo artificioso y unitario que revelaría una profunda voluntad de composición literaria. A nuestro propósito interesan las secciones 2 y 3 (*Ex.* 2. 23-3. 12; 3. 13-6. 9) La primera se organiza así: F) 2. 23a; G) 2. 23b-24a; H) 2. 24b; I) 2. 25; Y) 3. 1-6; I') 3. 7; H') 3. 8; G') 3. 9; F') 3.10-12. La segunda: J) 3. 13-17; K) 3. 18-22; L) 4.1-9; M) 4. 10-17; N) 4. 18-20; Z) 4. 21-23; N') 4. 24-26; M') 4.27-28; L') 4. 27-31; K') 5. 1-6. 1; J') 6. 2-9. A primera vista el resultado es sorprendente y produce el efecto de uno de esos abarrotados, pero minuciosamente simétricos, retablos barrocos, donde la correspondencia de elementos se lleva al extremo. Pero un análisis más detallado deja al descubierto lo artificioso, a su vez, de tal división. En primer lugar, el desequilibrio de elementos paralelos (compárese FGH / F'G'H' de la primera sección y K / K' de la segunda) es excesivo, así como el desequilibrio entre las mismas secciones mencionadas. Por otra parte, se desmembran relatos que constituyen evidentemente una unidad de tema y escena, como nuestra perícopa 2. 23-4. 17. La estructura habrá que buscarla dentro de estas unidades "materiales"; lo contrario supone una inverosímil voluntad de artificio. Por eso admitimos los criterios literarios de Galbiati y su voluntad de descubrir la estructura unitaria de los relatos, pero creemos que el empleo que ha hecho de los mismos ha producido un "formalismo estructural" que olvida con frecuencia el contenido de los relatos. De todos modos, dicho análisis no afecta al origen de los diversos elementos que, como nota el mismo Galbiati (p. 249), pudieron ser organizados de esa manera por redactores posteriores.

[19] Cf. E. J. Young, 'The Call of Moses. Part I', WestTJ 29 (1966-67) 117-35; *Part II*, ib. 30 (1967-68) 1-23. La interpretación simbólico-unitaria que propone Lacocque para *Ex.* 1-4, centrada en la idea de substitución y en el agua como elemento sacrificial, resulta un tanto rebuscada; cf. A. Lacocque, 'L'idée directrice de Exode I à IV', VT 15 (1965) 345-53; el mismo, *Le devenir de Dieu. Commentaire biblique (Ex. 1-4)* (Paris 1967).

[20] Cf. *supra* n. 4. Smend, Eissfeldt y Fohrer suponen una tercera fuente (L, N) junto a las dos mencionadas. El resultado de su análisis es el siguiente: L = 2. 23; 3. 21-4. 9; J = 3. 1ab, 2-4a, 5, 7-8, 16-20; E = 3. 1b, 4b, 6, 9-16; 4. 10-17. En defensa de una triple fuente Fohrer aduce: tres menciones del Dios de los Padres (3. 15,16; 4. 5; EJN respectivamente), tres mandatos de volver a Egipto (3. 10,16; 4. 19; EJN), triple presentación ante los israelitas (3. 13,16; 4. 1; EJN); cf. Richter, o. c. p. 57 n. 4. Pero conocida la épica cananea, no se puede insistir en este aspecto de las repeticiones (cf. *supra* pp. 19 ss.); la teoría de las dos fuentes creo que da cuenta suficiente de ellas. Cf. Richter, o. c. pp. 66-72, 130 s., 182 s.; R. Smend, *Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht* (Berlin 1912); O. Eissfeldt, *Hexateuch-Synopse* (Leipzig 1922); el mismo, *Einführung in das Alte Testament* (Tübingen 1964); G. Fohrer, *Überlieferung und Geschichte des Exodus*, BZAW 91 (Berlin 1964). Este defiende la teoría documentaria tradicional —documentos, no sólo tradiciones— frente a la pretensión de Volz, Rudolph, Mowinckel de suprimir la fuente E; cf. *supra* n. 4. Baentsch y Gressmann atribuyen a J 4. 1-12 (13a), mientras Noth (con Gressmann) piensa que 4. 13-16 representa una antigua tradición, sin precisar la fuente. Para Baentsch 4. 14 es posiblemente de E. Los resultados del análisis de H. Seebass, *Mose und Aaron. Sinai und Gottesberg* (Bonn 1962), son también un tanto divergentes y determinados por su propia posición en cuanto a la historia de la tradición de *Ex.* 3 (los valoraremos en sus lugares respectivos).

A continuación, el análisis de motivos y temas, junto con el de formas y estructuras básicas, permitirá comprobar la validez fundamental de tal división y poner de manifiesto las líneas claras que sostienen la composición del relato. Estas, originariamente paralelas, han sido combinadas hábilmente en un relato continuo, lo que no carece de sentido.

4. *Introducción del relato*

Los últimos versículos del c. 2 constituyen una perícopa de enlace ("sucedió al cabo de..."), que separa netamente el relato de la fuga de Moisés a Madián del siguiente, el de su vocación. Sirve, además, de introducción a ésta desde el punto de vista teológico, al exponer la motivación que la reclama; así como desde el punto de vista cronológico, ofreciéndonos una indicación un tanto vaga, pero de gran significación social, en relación con la vocación de Moisés: la muerte del Faraón.

Tenemos de ese modo la *datación* de aquélla, su fijación en la historia de la salvación, un elemento normal en los relatos de vocación. Por lo demás, esta precisión cronológica enmarca literariamente la perícopa y la delimita como unidad independiente [20a]. Vuelve a aparecer en *Ex.* 4. 19, íntimamente unida al regreso de Moisés a Egipto, el nuevo relato que allí comienza: la vía está abierta, porque sus perseguidores —el Faraón— han muerto. El relato de vocación queda así inserto dentro de la cronología del Exodo, como un momento preciso de la misma.

En realidad, esos versículos no son más que un adelanto (cf. 3. 7, 9) del tema bíblico que supone la teología de la vocación de Moisés: la fidelidad de Yahweh que no abandona a su pueblo en la aflicción, que le salva de ella [21]. Yahweh se acordó *(wayyizkōr)* de la alianza con los Padres. De este modo se une la vocación de Moisés con la de Abrahán, como dos momentos sucesivos y mutuamente relacionados, tal como se refleja en la profesión de fe de Israel [22].

Resultan así estos versículos (23-25) una perícopa eminentemente "teológica", que prepara y da la clave del sentido del relato siguiente. Tiene, en consecuencia, un carácter programático, pero secundario [23].

[20a] Cf. Richter, o. c. p. 57; él extiende la unidad hasta 4. 23.

[21] Este tema del clamor del pueblo y la subsiguiente salvación de Yahweh será el que desarrollará programáticamente el Libro de los Jueces, partiendo siempre de una previa situación de olvido de Yahweh por parte del pueblo. Aquí no se menciona tal situación, pero de todos modos Moisés aparece como el prototipo del "salvador" que repetirán los "jueces".

[22] Cf. *Jos.* 24. 3,5: "Yo tomé a vuestro Padre Abrahán... después envié a Moisés..."; cf. *supra* p. 61 n. 26.

[23] Cassuto, o. c. p. 29, hace caer en cuenta del carácter climático de la misma: tres expresiones para indicar el "clamor" y tres planos de la situación (gritar, subir, oír); la actitud también aparece climáticamente ordenada en cuatro conceptos (oír, recordar, ver, conocer; cf. v. 7); Richter, o. c. p. 82.

5. *Teofanía*

El relato de la vocación comienza propiamente con *Ex.* 3. 1, que introduce la *figura* de Moisés y sitúa el *lugar* de su encuentro con Dios, elemento este que se desarrolla en los versículos siguientes (2-6) con los que forma unidad literaria. Moisés es presentado en el marco de su vida cotidiana[24], de donde le sacará su contacto con la esfera de lo divino. Ese contacto se concibe como el "descubrimiento" por parte de Moisés de un "lugar" sacro y su "Numen"; aparecen así unidos el tema de la vocación del jefe con la significación sacra de un "santuario"[25].

La distinción de fuentes nos hace suponer que tenemos aquí una mezcla de tradiciones, del norte y del sur, relativas al lugar de la experiencia religiosa del caudillo del Exodo (Sinaí, Horeb). En todo caso, es Moisés quien descubre la presencia de Dios en él, constituyendo esta experiencia reveladora el "hieròs lógos" fundamental del Monte de la Alianza, complementado en los capítulos sucesivos del Exodo (cf. c. 19 ss.). Prescindiendo del problema de la relación original entre las tradiciones del Exodo y del Sinaí, es claro que en este relato de la vocación del jefe hay una interferencia de ambas. El Sinaí es el "lugar" de donde arranca espiritualmente el Exodo y la meta a donde tiende (cf. 3. 12); el caudillo del Exodo surge en el Sinaí, en un encuentro con Dios que prepara el posterior encuentro con el pueblo. Seebass cree incluso poder descubrir una estrecha correlación de motivos entre *Ex.* 3-4 y 33-34[26].

Los versículos siguientes (2-6) nos describen la teofanía, el encuentro de Yahweh con Moisés, o mejor, su "salida al paso". La perícopa, en su forma actual, manifiesta una *progresiva* apreciación de la presencia divina por parte de Moisés. El elemento teofánico es, como de costumbre, el fuego, la llama, que es el "ángel" de Yahweh[27], su manifestación. El primer momento de la experiencia es indiferenciado; Moisés no se percata de la presencia de Dios, que se le revela a continuación en su palabra. Esta progresiva percepción de

[24] Cf. *Juec.* 6. 11, vocación de Gedeón, ocupado también en sus labores cotidianas. N. Habel, 'The Form and Significance of the Call Narratives', ZAW 77 (1965) 297 ss., resalta las coincidencias de ambas vocaciones. Sobre *Ex.* 3. 1 cf. últimamente P. Sacchi, 'Problemi di interpretazione di Es. 3. 1', RStorLetRel 5 (1969) 382-4.

[25] Cf. *infra* p. 126; Richter, o. c. pp. 78 ss., 179.

[26] Seebass descubre en *Ex.* 3-4 doce motivos, de los cuales siete encuentran su correspondiente en *Ex.* 33-34. Como conclusión de su estudio afirma: "Nach der Interpretation der Sinai-Ereignisse wird erkennbar, dass der älteste Bestand in *Ex.* 3 eine kurze Wiedergabe der Sinai-Theophanie darstellt..." El motivo base es el "nombre", en *Ex.* 3 como descripción de la esencia y en *Ex.* 33 como etimología (de *hwh* = amar). La zarza indica la comunidad de interpretación del suceso, al que va ligado el culto en el "lugar", el monte santo. Los motivos del "Dios de los Padres" y del Exodo son secundarios en *Ex.* 3. Separa así también Seebass la vocación-misión y el "hieròs lógos"; cf. Richter, o. c. p. 115 n. 50.

[27] Cf. *supra* n. [d] a *Ex.* 3. 2. Así Cassuto, o. c. p. 31; Buber, o. c. pp. 43, 45. Otras veces el "ángel" tiene forma humana. Para el tema literario de la teofanía por el fuego cf. Gressmann, o. c. pp. 25 ss.; para la alternancia ángel / Yahweh cf. *infra* p. 124; Richter, o. c. pp. 75 s., 81, considera secundaria la mención del ángel, que no se identifica con Yahweh.

la divinidad parece típica de las teofanías del "ángel" de Yahweh [28] y explica la diversa actitud psicológica que suponen los vv. 3 y 6, y que ha pretendido explicarse por una diferencia de fuentes [29].

La presencia divina se le impone definitivamente a través de un confrontamiento personal: Dios *llama* y Moisés responde. Será éste uno de los pocos relatos de *vocación* en que aparezca la fórmula específica *(wayyiqrā')* explícitamente (cf. *1 Sam.* 3. 4 s.). Igualmente, la teofanía está formulada con la expresión correspondiente *(wayyērā')* (3. 2). Posteriormente encontramos la fórmula de misión (3. 10, 16), con lo que este relato de la vocación de Moisés resulta prototípico en su género, en cuanto al formulario se refiere [30].

Tal "vocación" va acompañada de una palabra divina que delimita el ámbito sacro, por la que Dios se autodefine; lugar y divinidad son elementos que se implican mutuamente en una palabra teofánica. Moisés se halla, naturalmente, ante "su" propio Dios [31], mientras que la actitud prevista (apartarse, descalzarse) y adoptada (desviar el rostro) es la normal según el sentir religioso de la Biblia. La escena teofánica, pues, se halla "construida" con unos elementos descriptivos y dialogales más bien comunes, si prescindimos de la determinación del lugar.

6. *Misión: relato yahwista y elohísta*

Una vez ante Dios, Moisés va a "escuchar" el plan divino y a recibir el encargo de realizarlo. La teofanía en la Biblia nunca es un fin en sí misma; Dios siempre se revela para algo. Será éste, pues, fundamentalmente un relato de "encargo de mensaje" y de "envío de mensajero" (3. 7-12. 16-22). En virtud del mismo Moisés se convertirá en el "profeta" de Yahweh, con una palabra divina que transmitir y que llevar a cabo. Este doble carácter, revelador y activo, del encargo divino veremos que no desaparece ni con las figuras proféticas, por lo que no podrán definirse los enviados de Yahweh como simples mensajeros.

Peculiar de esta nueva perícopa es su complejidad literaria, pues como vimos, nos ofrece un duplicado del encargo según las características de las dos tradiciones J y E. Aun manteniendo, pues, la unidad de esquema o secuencia de momentos, hemos de tener en cuenta esta duplicidad. Ello confirma, en definitiva, la validez de dicha secuencia como forma que se salva en las diversas tradiciones literarias y constituye un arquetipo psicológico y teológico primario. En ambas se parte de la situación de opresión del pueblo, adelantada como vimos en 2. 23-25, y de la voluntad liberadora de Dios. El

[28] P. ej., *Jos.* 5. 13-15; *Juec.* 6. 11-20; 13. 3-23; cf. *infra* pp. 121, 129.
[29] Cf. *supra* n. 4.
[30] Cf. *infra* pp. 383, 404.
[31] Sobre Yahweh como Dios protector de la familia de Moisés, cf. J. P. Hyatt, 'Yahweh as "The God of my Father"', VT 5 (1955) 130-6; cf. *Ex.* 15. 2; 18. 4 ("Dios de *mi* padre") y *supra* n. 7; el mismo, 'Was Yahweh Originally a Creator Deity?', JBL 86 (1967) 369-77.

destinatario, en cambio, del mensaje divino varía: para E será directamente el Faraón, para J lo será el pueblo y, a través de él, el "Rey de Egipto". En esta tradición, por otra parte, aparece más directamente la intervención divina, mientras que en E es Moisés el liberador *(môṣî')* inmediato [32]. Separaremos los dos relatos para precisar sus características.

J) El relato yahwista (vv. 7-8, 16-20 [21-22]) mantiene una completa unidad de vocabulario [33] y concepción. Su construcción se articula en dos partes: el *mensaje* con su motivación, repetido tres veces (Yahweh a Moisés, éste a los ancianos, juntos todos al Faraón) con las variantes precisas [34]. Así el motivo es diverso en los dos primeros casos (la opresión) y en el tercero (el culto). Se supone conocido el lugar de culto del Dios de los hebreos y se refleja la vieja mentalidad de la localización del mismo, por la que es imposible adorar al Dios del desierto en Egipto o fuera del lugar en que El se ha manifestado [35].

La segunda parte consiste en la descripción del *éxito de la misión* y de la consiguiente intervención de Yahweh. Los últimos versículos (21-22) podrían considerarse como una ampliación que adelanta acontecimientos (cf. *Ex.* 11. 2-3; 12. 35-36) [36]. Eissfeldt los tiene como provenientes de la fuente L, dado su carácter amoral atribuido a Yahweh. El redactor sacerdotal (6. 11) los evitará.

Tenemos así a Moisés encargado de un mensaje y una misión de liberación, que habrá de realizar al frente y con la colaboración del pueblo y sus jefes. En realidad, su función va a consistir en poner en marcha un proceso de *obstinación*, que Yahweh resolverá con su intervención directa. El será el verdadero Libertador. Es este un tema clásico en la misión profética: conseguir la salvación por el castigo ineludible, aunque en este caso sea el de un

[32] Cf. Von Rad, *Theologie*, v. I p. 304; Richter, o. c. p. 112.

[33] P. ej., "Rey de Egipto", "tierra que mana leche y miel", "cananeo", "opresión" *('ŏni)*, "Yahweh", "mano dura"...

[34] Todo el relato está construido según el modelo cananeo de la anticipación oracular con repetición de fórmulas (cf. G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends* (Edinburgh 1956) pp. 28-34 (*la Leyenda de Krt*); entre las dos primeras formulaciones 7-9 / 16-17 se da ordenación quiástica de fórmulas ("leche y miel", "cananeo..."); cf. *infra* p. 103.

[35] Yahweh aparece como Dios del desierto (3. 18), el Dios de los hebreos que tiene allí su monte (3. 1,12); se supone conocido de éstos el lugar de su culto; cf. Richter, o. c. p. 83; Baenstch, a. l. Sobre la expresión acádica *ilāni ḫapiri*, cf. Cassuto, o. c. p. 42; no es posible entrar aquí en detalles sobre la cuestión *ḫapiru ('apiru) / hebreos*; cf. últimamente R. De Vaux, *Histoire ancienne d'Israël* (Paris 1971) pp. 106-12.

[36] Cf. Richter, o. c. pp. 64 s. Dudo mucho que el sentido de estos versículos sea el pretendido por Cassuto: una réplica a nivel nacional de la ley sobre la liberación del esclavo y su dotación en *Deut.* 15. 13-14. Igualmente me parece dudosa su exégesis de v. 8: les llevaré a una tierra amplia donde ya hay seis naciones y cabe también Israel (cf. o. c. pp. 35, 44). Se deja sentir aquí un "pathos" israelí excesivamente moderno y apologético. Es curiosa la diversa valoración de esta clase de anticipaciones literarias: para Eissfeldt *(Die Komposition* p. 227) incrementan la tensión narrativa, lo que me parece exacto; para Gressmann *(Mose* p. 50) carecen de valor estético. Sobre el tema cf. últimamente W. Coats, 'Despoiling the Egyptians', VT 18 (1968) 450-7.

enemigo. Aparece también aquí un motivo fundamental de la vocación profética: la *oposición* al mensaje y el fracaso inicial consiguiente. Junto al mismo tenemos también la aseguración por parte de Yahweh de que, en definitiva, su palabra triunfará en forma de *predicción* que describe de antemano el éxito de la misión y garantiza su *asistencia*, su "mano potente" [37]. Esta predicción posee la función de *signo* implícito que confirma la misión y que, en la tradición elohísta, se resalta expresamente (v. 12). Es decir, el Moisés de la tradición yahwista posee en su vocación los rasgos básicos de este género de relatos, tal como se revelarán en los de vocación profética, como formalmente ya se percibía en la fórmula de mensaje ("ve... y diles") (v. 16) con que se la introducía [38].

E) Como el precedente, el relato elohísta (vv. 9-12) también comienza con una constatación de la opresión israelita, aunque con vocabulario distinto [39]. La diferencia más importante es que aquí no tenemos un mensaje que se deba transmitir. El encargo se refiere directamente a la acción ("ve... y saca", v. 10), la palabra está implícita. Asimismo es diferente el destinatario inmediato a quien es enviado Moisés, el Faraón.

Esto provoca en Moisés la *objeción* o resistencia ante la misión encomendada, motivo igualmente de los relatos de vocación [40]. Pero se trata, en este caso, de una reacción o actitud estereotipada de modestia más que de una verdadera negativa [41]. Tiende a resaltar por contraste la respuesta divina a la misma, igualmente típica del género: la eficacia de la misión depende de la *asistencia* de Yahweh y tiene en su resultado el signo de su validez. Este se ofrece también aquí en forma de *profecía*, cuyo cumplimiento revelará la autenticidad de la misión [42].

A este propósito, Noth [43] opina que nos hallamos ante un texto fragmentario (3. 12b), en el que falta precisamente el signo prometido. Lo que se nos ha transmitido es posiblemente sólo un resto del mensaje. Fohrer, por su parte, propone leer el plural *'ôtôt* (cf. 4. 17), viendo en él una referencia a las "plagas" y supliendo el texto de manera adecuada; 12b sería entonces

[37] Cf. Richter, o. c. p. 84. Adviértase el doble sentido de *šālaḥ* con que se abre y cierra el v. 20; cf. Cassuto, o. c. p. 43.

[38] Cf. Von Rad, *Theologie*, v. II p. 84, a.l.; Richter, o. c. pp. 94, 132.

[39] P. ej., *bĕnê yiśrā'ēl, laḥaṣ, par'ōh*; el *wĕ'attāh* del inicio sería redaccional, de transición; cf. Richter, o. c. p. 104.

[40] Habel, o. c. pp. 279-323, aísla este motivo como uno de los elementos constitutivos de los relatos de vocación; sobre el particular cf. *infra* pp. 391 ss.

[41] Cf. Cassuto, o. c. p. 36.

[42] Cf. Baentsch, o. c. p. 21; Cassuto, o. c. p. 36; Buber, o. c. p. 53; Auerbach, o. c. p. 39; Besters, o. c. pp. 331 ss., quien lo toma por signo cultual-institucional (P), no de fe, de acuerdo con su pretensión de excluir E de esta perícopa.

[43] Cf. M. Noth, *Das zweite Buch Mose* p. 29; llama la atención sobre el cambio de persona en el verbo (tú / vosotros) y la mención de Dios en discurso directo. No son razones insuperables; en la *Leyenda de Krt*, cf. *supra* n. 34, tenemos ambos fenómenos: habla El y ordena sacrificar a El (Krt:75), y se pasa de 2.ª a 3.ª p.s. y 2.ª p.p. (Krt:78,105; cf. Krt:193). Gressmann, a.l., es también de la opinión de que lo afirmado en 3. 12 no es un signo.

el paralelo elohísta de 18b, la orden de sacrificar a Dios en el desierto (J)[44]. Seebass, en cambio, ve el "signo" en la misma presencia de "Dios con él", dada en la teofanía y luego localizada en el monte santo (12b)[45].

Pero si se observa atentamente puede descubrirse en este "signo" el criterio de la profecía auténtica (*Deut.* 18. 22; *Jer.* 28. 9): su cumplimiento. Ciertamente se trata de un criterio más bien social que individual y, en definitiva, es un recurso a la fe. Pero no debe olvidarse que estas tradiciones están redactadas desde la experiencia total de la historia del pueblo de Israel y más como profesiones de fe que como relatos históricos[46]. Cuando el israelita narra o recuerda la experiencia religiosa del Exodo, la está viviendo desde su desenlace y el sentido que su fe le presta.

La palabra de Dios tiene en sí misma su garantía y al profeta, que vive en confrontamiento directo con ella, no le queda otro recurso que su abandono a la misma; como si dijera: "¡Espera y verás!". Lo cual, a nivel nacional, significa que Israel no puede justificar su teología más que con su historia; su "éxodo" es teológicamente válido por ser un "éxito".

En resumen, este versículo 12b es una invitación hecha a Moisés a abandonarse a la asistencia de Dios, "el que estará contigo"[47], a creer de modo irrevocable en la propia misión. Contiene, además, la indicación de la meta teológica del éxodo, el encuentro con Dios en la montaña santa y la alianza hacia donde camina Israel: "de la servidumbre al servicio" *(ta'abĕdûn)*, la adoración y el empeño[48]. Por lo demás, será este tema de la presencia y asistencia de Dios *('ehyeh 'immāk)* el que induzca la perícopa siguiente en la tradición elohísta.

En consecuencia, la *objeción* y el *signo* tienen aquí valor estrictamente *personal* y orquestan el tema fundamental de la *asistencia* divina. A continuación ambos motivos van a proyectarse en una nueva perícopa autónoma,

[44] Cf. Fohrer, o. c. a. l.; Richter, o. c. pp. 113 n. 43, 129; así, en parte, Noth, o. c. p. 29; Gressmann ve los signos en el fuego y la columna de nube.

[45] Cf. H. Seebass, *Mose und Aaron. Sinai und Gottesberg* (Bonn 1962) a. l.; el "signo" se actualiza luego en los "signos" de 4. 17.

[46] Cf. Richter, o. c. pp. 108, 113. Recuérdese a este propósito el "signo" que recibe Abrahán de la firmeza de la promesa divina: una visión profética del futuro de su descendencia (*Gen.* 15. 8,13 ss.), aunque fuera una adición posterior; cf. a este propósito, M. Lohfink, *Die Landsverheissung als Eid. Eine Studie zu Gen. 15* (Stuttgart 1967); R. E. Clements, *Abraham and David, Genesis XV and its Meaning for Israelite Tradition* (London 1967). El mismo "signo" del Emmanuel (*Is.* 7. 14 ss.) tiene este carácter de cumplimiento de la profecía (fracaso del ataque siro-efraimita) que pretende confirmar (cf. *Ex.* 33. 16).

[47] Sobre el sentido del versículo comenta Baentsch: "Immerhin ist das mit so apodiktischer Gewissheit ausgesprochene Vorhersagen dieses ganz bestimmten Faktums, das die Befreiungsthat als gelungen voraussetzt, geeignet, die Bedenken Mose's zu entkräften. Der Fall, dass das von Jahwe vorhergesagte Ereignis nicht eintritt, oder dass Moses an seinem Eintreten etwa Zweifel hegen sollte, ist von E als undenkbar gar nicht in Betracht gezogen"; o. c. p. 21.

[48] Cf. Fohrer, o. c. a. l., que es de la opinión de que las tradiciones del éxodo y de la alianza estuvieron unidas desde un principio. Así también Young, 'The Call of Moses', WestTJ 29 (1966-67) 117 ss.; Seebass, o. c. p. 18, ve en *Ex.* 3 (y 33) una tradición en su origen exclusivamente sinaítica; las referencias a Egipto y a los Padres son secundarias.

paralela en ambas tradiciones, pero con otro sentido. No se trata ahora de asegurar al enviado, sino de asegurar la fe del pueblo en su palabra y misión.

7. *Signo: relato elohista y yahwista*

E) El relato elohísta continúa (vv. 13-15) con lo que tiene todas las apariencias de una *objeción* del pueblo a la misión divina de Moisés y la exigencia de una garantía, de un *signo* que la legitime [49]. Pero ambos temas están formulados desde la mentalidad profética, tan frecuentemente reflejada en esta tradición. Moisés se presenta como el legado, el lugarteniente de Dios para la salvación y liberación del pueblo. También los profetas son encargados de una acción; tienen que "edificar, destruir..., ungir... endurecer...", lo que en realidad no es sino la proclamación de la infalible eficacia de su palabra. Asimismo, el instrumento con que cuenta Moisés para realizar su función de liberador es esa misma palabra. Según el relato bíblico cada una de sus acciones salvadoras consistirá fundamentalmente en pronunciar la palabra que le es dada en aquel momento y que, por sí misma, desencadena el desenlace de la situación (cf. *Jer.* 5. 14). Sobre este aspecto profético, la relación mitente-enviado, está montada la *objeción*.

La máxima garantía del envío de un legado es su trato con y su conocimiento de aquél que le envía; en el caso del legado divino, su conocimiento del nombre de su Dios, principio de acción y salvación que supone en él haber entrado en la esfera de la intimidad divina y disponer del instrumento que garantice la eficacia de su misión. Preguntando por el nombre del Dios de Moisés, Israel se certifica de la posibilidad y éxito de su misión. Está aquí implícita toda la teología del nombre propia del Oriente y abundantemente testimoniada en la Biblia [50]. No vamos a detenernos en la misma.

Que el sentido de la sección gire en torno a la genuinidad de la *misión* de Moisés [51], de saber si y quién le envía, se pone de manifiesto en el perfecto equilibrio de su construcción, centrada en torno a la expresión "me envió" *(šělāḥanî)*. El tema se repite tres veces y por él se suelda con la perícopa anterior (cf. vv. 10. 12), así como por la interpretación del *nombre ('ehyeh)*, que a su vez forma una inclusión (cf. vv. 13. 15). De esta manera los temas de la misión y del nombre se implican mutuamente.

La garantía máxima de la misión de Moisés radica en la revelación de que es portador: conoce a Dios por su nombre. Esta revelación descubre a

[49] Besters, o. c. p. 329, considera el motivo del "nombre" originario de J, pues junto con todos los demás motivos encuentra su paralelo en *Juec.* 13. 17-18, en un relato perteneciente al círculo de J. Esto, con todo, es muy discutible; además, el motivo aparece en otras tradiciones (cf. *Gen.* 32. 30) y la secuencia de motivos es propia de un esquema (vocación), no de una fuente. No es el motivo formal (nombre) sino su contenido (sentido de "Yahweh") lo decisivo.

[50] A ella hacen referencia casi todos los autores que tratan el problema del nombre de Yahweh; cf., p. ej., Auerbach, o. c. pp. 33-5, 40; M. M. Bourke, 'Yahweh, the Divine Name', *The Bridge* 3 (1958) 273; Dhorme, o. c. pp. 10 ss.; Reisel, o. c. p. 2; Buber, o. c. p. 58; Von Rad, *Theologie*, v. I pp. 195-200; Richter, o. c. p. 117 n. 55.

[51] Cf. Richter, o. c. pp. 108, 113, 115, 125.

Dios como *"Aquel en quien hay que creer"*, como el Dios de la Promesa y la Fidelidad que se manifiesta en una experiencia. En última instancia, la revelación del nombre de Dios continúa el sentido del signo ofrecido a Moisés: el Ser de Dios se da en la realización de su Palabra. Pero esta revelación es de tal envergadura que trasciende el carácter de mero signo de la misión de Moisés para convertirse en contenido central de su *mensaje*, aquel elemento que veíamos faltaba en el encargo del relato elohísta [52].

Mucho se ha escrito sobre el sentido propio de la expresión *'ehyeh 'ăšer 'ehyeh* [53], pero en el contexto actual 3. 13-15 no puede disociarse de vv. 11-12, donde se plantea el mismo problema de la misión de Moisés. Así, la revelación del nombre de Dios está inevitablemente unida a la promesa de asistencia divina de v. 12: *kî 'ehyeh 'immāk* [54]. Yahweh aparece ante Israel como

[52] Cf. *supra* p. 79; Richter, o. c. pp. 190, 117, 125, 133.

[53] Sin pretender ser completos, he aquí algunos estudios *últimos* sobre el tema: C. T. Vriezen, ''Ehyeh 'ăšer 'ehyeh', *Festschrift Bertholet* (Tübingen 1953) pp. 498-512; A. Murtonen, *A Philological and Literary Treatise on the Old Testament Divine Names* (Helsinki 1952); E. Dhorme, 'Le nome du Dieu d'Israël', RHR 141 (1952) 5-18; G. Lambert, 'Que signifie le nom divin YHWH', NRT 74 (1952) 897-915; P. A. M. Dubarle, 'La signification du nom de Yahweh', RScPhil 35 (1951) 3-21; E. Schild, 'On Ex. III, 14.—"I am that I am"', VT 4 (1954) 296-302; L. M. Von Pákozdy, ''Ehyeh 'ăšer 'ehyeh', Jud 11 (1955) 193-208; W. Schulze, ''Ehyeh 'ăšer 'ehyeh', ib. pp. 209-16; S. D. Goitein, 'YHWH the passionate', VT 6 (1956) 1 ss.; M. Allard, 'Note sur la formule *'Ehyeh 'ăšer 'ehyeh'*, RSR 45 (1957) 79-86; M. Reisel, *The Mysterious Name of YHWH* (Assen 1957); M. M. Bourke, 'Yahweh, the Divine Name', *The Bridge* 3 (1958) 271-87; R. Mayer, 'Der Gottesname Yahwe in der neueren Forschung', BZ 2 (1958) 26-53; D. N. Freedman, 'The Name of the God of Moses', JBL 79 (1960) 151-56; W. Vischer, 'Eher Jahwo als Jahwe', TZ 16 (1960) 259-67; S. Mowinckel, 'The Name of the God of Moses', HUCA 32 (1961) 121-33; el mismo, *He that Cometh* (Oxford 1959) p. 77 n. 5; R. Abba, 'The Divine Name Yahweh', JBL 80 (1961) 320-28; E. C. B. MacLaurin, 'Yhwh, the Origin of the Tetragrammaton', VT 12 (1962) 439-63; O. Eissfeldt, ''Ăhĕyāh 'ăšer 'ăhĕyāh', FF 39 (1965) 290-300; el mismo, 'Yahweh, der Gott der Väter', TLZ 88 (1963) 481-90; J. Lindblom, 'Noch einmal die Deutung des Jahwe-Names', ASTI 3 (1964) 4-15; W. Von Soden, 'Jahweh, "Er ist, Er erweist sich"', WO 3 (1966) 177-87; J. P. Hyatt, 'Was Yahweh Originally a Creator Deity?', JBL 86 (1967) 369-77; B. Albrektson, 'On the Syntasse of *'ehyeh 'ăšer 'ehyeh'*, *Words and Meanings*, Fs. Thomas (Cambridge 1968) pp. 15-28; W. Zimmerli, 'Ich bin, der ich bin. Glaube an Gott im Alten Testtament', DtPfarrBl 68 (1968) 152-7; H. H. Schmid, 'Ich bin, der ich bin', NZürZ 27 (1968) 53; cf. Richter, o. c. p. 105 n. 10; R. De Vaux, *Histoire ancienne d'Israël* (Paris 1971) pp. 321-37; últimamente J. Kinyongo, *Origine et signification du nom divin Yahwe à la lumière de récents travaux et de traditions sémitico-bibliques*, BBB 35 (Bonn 1970); H. H. Schmidt, '"Ich bin, der ich bin". Ein Beitrag des Alten Testament zu unserer Frage nach Gott', TG 60 (1970) 403-12.

[54] Así Baentsch, o. c. a. l.; Cassuto, o. c. pp. 37 ss.; Abba, o. c. p. 325; Seebass, o. c. p. 126; Buber, o. c. p. 63; el mismo, 'Die Erwählung Israels', *Werke*, v. II (München 1964) p. 1041; A. Alt, 'Ein ägyptisches Gegenstück zu Ex, 3. 14', ZAW 58 (1940-41) 159; Besters, o. c. p. 330; Richter, o. c. pp. 106 s., 133; Vriezen, o. c. p. 508, la estima algo excesiva e insiste más en el sentido de pura actualidad-presencia: "Das Sein Gottes ist das Wirklich-Sein, das aktuelle Sein, das Da-sein... Die Anwort Gottes an Moses unterstreicht seine Aktualität, seine Existentialität. "Ich bin der Ich bin" heisst Ich bin da, wie es denn auch sei; es ist die Zusicherung Gottes, dass Er immer gegenwärtig ist"; cf. J. Baker, 'Moses and the Burning Bush', ExpTim 76 (1964) 308: "There seems to be only one satisfactory interpretation of the meaning of this divine self-disclosure to Moses. Moses became possessed by the inmediacy of God. All that really matters ist not that God is the God of the past, or of the future. He is "I am". The God who is now. This would seem to be the interpretation which exactly fits the deep experience at Horeb". Sobre las implicaciones filosóficas y teoló-

el Dios disponible, con el que se puede contar y que reclama, en consecuencia, un abandono total a su palabra. "Yo soy el que soy", esto es, "el que me muestro ser", el Dios que se autodefine o revela en la acción salvífica de Israel. Y en el contexto concreto de *Ex.* 3. 13-15: "Yo soy el que habré de ser, el que me mostraré ser" [55]. No se trata primordialmente de un ocultamiento [56] del nombre, pues éste está ahí, Yahweh, para sustraerle al uso mágico. Tal sustracción la realiza el sentido mismo que el nombre recibe, su revelación de un Dios que actúa por su cuenta y no puede ni necesita ser actuado. Es así el Dios supremamente oculto, por ser supremamente libre (cf. *Ex.* 33. 19; *Ez.* 12. 25, otras autodefiniciones de Dios) [57], ante el que sólo cabe una actitud de fe, pues él actúa de por sí. Y a la vez, es el Dios supremamente revelado, pues se manifiesta en su *misma acción*, perennemente experimentable. En esta ocasión, como observa Grether, "Moisés y el pueblo son invitados a hacer su experiencia de Dios" [58].

gicas del nombre divino cf. últimamente S. Cramer, *Der alttestamentliche Gottesname Jahwe im Lichte von 2 Mose 3. 14* (Regensburg 1965); E. Zum Brunn, 'La "philosophie chrétienne" et l'exégèse d'Exode 3. 14 selon M. Etienne Gilson', RTPhil 19 (1969) 94-105; E. Levinas, 'Le Nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques', *Archivi di filosofia* (Padova 1969) 155-67.

[55] Así Reisel, Schmid y Von Soden. Este, partiendo del nombre acádico *Ya-ah-wi-ilum, Ya-u-um-ilum* (cf. también Dhorme, o. c. p. 16), lo interpreta: "Der Gott ist" im Sinne von "Der Gott erweist sich dauernd (als Helfer)". Sería un antiquísimo "Dankname" que se impone a los demás en Israel porque excluye la interpretación politeística y delimitadora. O. Grether, *Name und Wort Gottes im A. T.* (Giessen 1934), coincide prácticamente ya con esa opinión: "Mose erfährt, dass sich Gott als den erweist als welchen er sich erweist. Das heisst aber: in seiner lebendigen Wirksamkeit wird er die Bedrünkung seines Volkes nicht untätig sehen. Er wird in seiner unwandelbaren Treue gegen sich selbst der den Väter gegebenen Verheissungen gedenken".

[56] No cabe duda de que en esta "revelación" hay también un "ocultamiento", una manifestación de incomprensibilidad, como la hay en toda teofanía, pues a Dios "no se le puede ver", como manifiesta a su vez la prohibición de hacer imágenes: Von Rad, *Theologie*, v. I, pp. 193 ss.; Gressmann, o. c. a. l.; Grether, o. c. p. 8 (cf. *Gen.* 32. 23; *Juec.* 13. 18); así se asume una actitud implícitamente polémica frente a toda pretensión mágica que intente "utilizar" el nombre de Dios. La revelación del nombre de Dios en Israel invita a un acto fe (El es el que actúa), no de magia (a ser actuado). Sobre este aspecto insisten, sobre todo, Dubarle, Lambert, Bourke y Reisel; y, en parte, Auerbach, Eissfeldt, Buber y Dhorme.

[57] Cf. Eissfeldt, o. c. p. 299.

[58] Cf. Grether, o. c. p. 8; Seebass, o. c. p. 126; Von Soden, o. c. p. 183: "Yahweh erweist sich als der Gott durch das Werk der Schöpfung ebenso wie durch sein Tun in der Geschichte. Innerhalb des Tuns in der Geschichte hatte für Israel die Herausführung des Volkes aus Ägypten einen besonderen Rang. In der Aussage "Er erweist sich" liegt aber auch, dass man nicht daran zweifelt, dass Yahweh sich auch in aller Zukunft so erweisen wird, wie er sich bisher erwiesen hat". Defienden el mismo sentido histórico del nombre Allard, o. c. p. 85 y Von Rad, *Theologie*, v. I pp. 195 ss.—Aparte de las discusiones sobre el sentido de la expresión *'ehyeh 'ăšer 'ehyeh* (presencia-actualidad, incognoscibilidad, existencia, asistencia, historicidad, perennidad), la etimología original de *Yhwh* (Yahweh) se quiere explicar bien como forma causativa ("el que hacer ser", Albright, Freedmann; referida al nacimiento, Hyatt) o estativa de *hāyāh* ("el que es, está", Von Soden, Baker, Seebass, Dhorme, Schild); bien como una forma exclamativa: *ya-huwa* ("¡Oh El"!, Vriezen, Mowinckel, Auerbach, MacLaurin, Reisel, Buber). Algunos, como vimos (cf. *supra* n. 55), lo ponen en relación con una forma acádica, atestada en Mari, que se pronunciaría *Yahwi-il / yahwe-el* (Dhorme). Este resulta ser el nombre antiguo del Dios de Israel; cf. D. N. Freedman, 'The Name of the God of Israel', JBL 79 (1960) 156; M. Dahood, *Ugaritic-*

Moisés se presenta así ante el pueblo con un mensaje, la comprensión del ser de Dios, que trasciende su propia misión de libertador. Esta es sólo una manifestación de Dios, pero El continúa ahí como "el que da pruebas de serlo" de modo perenne; y el pueblo es invitado a la experiencia histórica del Dios verdadero. La vocación de Moisés en el relato elohísta es el inicio de la liberación religiosa de Israel, no sólo de su liberación social.

El v. 15 es una "traducción" de v. 14, en que se pasa de la revelación (*'ehyeh*) al nombre tradicional de Dios (*Yahweh*), que se trataba de explicar, identificándole además con el Dios de los Padres. Muchos autores [59] lo consideran una adición, pero hay que reconocer que tal aplicación está supuesta por el v. 13, pues se pregunta por el "nombre", cuya mención aparece de nuevo al fin del v. 15 en rigurosa inclusión, como dijimos. A su vez, *'ehyeh*, aunque funcione como tal en el v. 14, no es nombre de divinidad ni en Israel ni en ningún otro pueblo de Oriente [60]; representa sólo la "etimología" o comprensión del sentido de otro nombre, que no puede ser sino Yahweh.

Esta revelación del nombre de Yahweh, por lo demás, concuerda bien con la mentalidad del elohísta que ha desconocido hasta este momento el nombre propio del Dios de Israel, posiblemente de acuerdo con la tradición histórica de su adopción por el pueblo en este momento [61]. Pero podría también suponerse que Yahweh fue desde antiguo el Dios de los hebreos, sólo descubierto a partir del éxodo. Entonces se experimenta el "sentido" de su nombre, que el yahwista supone invocado desde la historia primitiva (*Gen.*

Hebrew Philology (Rome 1965) p. 18; el mismo, 'Hebrew-Ugaritic Lexicography III', Bib 46 (1965) 317 s.; 'IV', Bib 47 (1966) 410 (cf. *Sal.* 10. 12; 31. 7; *Jer.* 10. 2; *infra* p. 138 n. [a]; separado en *Sal.* 18. 3; 39. 13; 143. 1,7). En favor de la interpretación causativa del hipocorístico *yhwh* se podría citar el concepto cananeo de El como *ab adm* y *bny bnwt* (la opinión es rechazada expresamente por Hyatt, 'Was Yahweh...', p. 1); en favor de la forma estativa, la expresión ugarítica *iṯt aṯrh*, donde se utiliza la noción de existencia o asistencia en la invocación de la divinidad. Todas estas etimologías suponen la raíz *hw / yh*, "ser, acontecer...". Otras etimologías (amante, apasionado, destructor...) parecen menos seguras, así como el paralelo egipcio citado por Alt; cf. De Vaux, o. c. pp. 325-9, 329-37. Algunos estudios se refieren también al origen y evolución ortográfica del Tetragrammaton y sus formas abreviadas (Dhorme, Reisel, Auerbach, MacLaurin); cf. V. Rad, o. c. p. 21; Richter, o. c. p. 107 n. 13.

[59] Así Gressmann que lo relega al estrato redaccional tercero, Baentsch que lo considera secundario (E^2) en razón de su introducción (*wayyō'mer 'ôd*) y de su identidad de contenido con el v. 14 del que es una explicación (*'ehyeh / yahweh*), y Auerbach (o. c. p. 38) para quien esos versículos representarían dos respuestas que se excluyen. En contra están Eissfeldt, Cassuto, Richter y otros. Besters, o. c. p. 331, atribuye al redactor sacerdotal la estructuración del tema del nombre divino, como manifiesta el uso de "hijos de Israel".

[60] Sobre el particular, cf. Reisel, o. c. pp. 25, 30; Buber, o. c. p. 63; Dhorme, o. c. p. 17; Richter, o. c. p. 107 n. 12.

[61] Para la cuestión madianita-kenita cf. Von Rad, *Theologie*, v. I pp. 22 s.; Gressmann, o. c. p. 37; Rowley, *Mose* p. 11; Schmid, *Mose* pp. 27 s. En contra, Buber, o. c. p. 47; Hyatt, o. c. pp. 376 s.; el mismo, *The God of my Father* pp. 131 ss.; Ch. H. W. Brekelmans, 'Exodus XVIII and the Origins of Yahwism in Israel', OTS 10 (1954) 215-24; A. Murtonen, 'The Appearance of the Name Yhwh outside Israel', SOr 16 (1951) 1-11; De Vaux, o. c. pp. 317-9.

4. 26)[62]. No es fácil suponer la adopción de un dios "nuevo" entre los pueblos orientales, distinto del que fue siempre el Dios del clan (cf. *Jer.* 2. 11) y cuyo nombre, naturalmente, les era conocido. La denominación genérica "Elohim" no es suficiente y resulta más bien fruto de una elaboración teológica[63]. Por otra parte, el nombre de Yahweh es anterior, probablemente, a la época del éxodo[64].

J) El relato yahwista asegura a Moisés la fe del pueblo (3. 18a); no obstante, también en esta tradición (4. 1-9) se desarrolla el tema *objeción-signo* como manera de afirmar la aceptación de la misión divina de Moisés por el pueblo. Este es vislumbrado como reticente e inicialmente opuesto a la misma, según una constante que aparece a lo largo de Exodo-Números y que encuentra su paralelo en la contumacia de Israel de que dan fe los relatos de vocación profética. Es un pueblo que necesita "signos" para creer, casi como el Faraón para doblegarse. Con todo, la naturaleza del signo será diversa de la que ofrece el relato elohísta; su sentido teológico es netamente apologético.

Tampoco aquí la objeción afecta a la conciencia de enviado del propio Moisés ni a su disponibilidad en el cumplimiento de su misión; se refiere únicamente a la disposición del pueblo. Como respuesta aquél recibe un carisma taumatúrgico cuyo contenido recuerda su actuación ante el Faraón (cf. *Ex.* 7. 9 ss. 17 ss.). Esto hace suponer que se trata de una perícopa secundaria, introducida para llenar el esquema con un tema que le es propio y cuya insistencia prepara épicamente los relatos posteriores. Máxime, advirtiendo que en el encargo de misión, según esta tradición, no había aparecido este tema y más bien quedaba excluido (cf. 3. 18a). En el elohísta se daba como desarrollo de una previa objeción de Moisés, típica de la forma de encargo, y como confirmación de la promesa de asistencia ("estaré contigo") y del signo prometido ("adoraréis a Dios"/"¿cuál es su nombre?"). Aquí

[62] Cf. S. Mowinckel, 'The Name of the God of Mose', HUCA 32 (1961) 126, que supone la perícopa de origen yahwista: " "He" whose mysterial forces we feel and experience; "He" whose inmost essence and being we can not see and understand".

[63] Cf. W. Albright, *From the Stone Age to Christianity* (Garden City, N. Y. 1957); Von Rad, o. c. p. 199; Auerbach, o. c. p. 49, lo considera un plural ficticio, artístico.

[64] Cf. Grether, o. c. p. 25; Buber, o. c. p. 63; sobre la existencia de una divinidad *Yw* en Ugarit, cf. K. G. Kuhn, 'Über die Entstehung des Names Yahweh', *Orientalia Studia*, Fs. Littmann (Leiden 1935) pp. 25-42; A. Vaccari, 'Jahve e i Nomi divini nelle Religioni Semitiche', Bib 18 (1937) 1-10; M. Dahood, 'Ancient Semitic Deities in Syria and Palestina', *Le Antiche Divinità Semitiche* (Roma 1958) p. 92; el mismo, *Ugaritic-Hebrew Philology* p. 48; G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends* (Edinburgh 1956) p. 12 n. 4; J. Gray, *The Legacy of Canaan* (Leiden 1965) pp. 180 s.; C. H. Gordon, *Ugarit and Minoan Crete* p. 61; J. Gray, 'The God YW in the Religion of Canaan', JNES (1953) 278 ss. Más firme parece la existencia de un *Yaw / Yawil* en acádico; cf. *supra* n. 55; J. R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie aux temps des rois de Mari* (Paris 1956); H. Cazelles, 'Mari et l'Ancien Testament', *La civilization de Mari* (Paris 1967) pp. 73-90; Albright, o. c. p. 259; MacLaurin, o. c. p. 444, no cree que el Tetragrammaton se pueda considerar tan antiguo; Auerbach, o. c. pp. 45, 49, lo estima creación artística israelita; O. Eissfeldt, 'Mose', OLZ 48 (1953) 501, lo pone en duda. Cf. De Vaux, o. c. pp. 323-5.

aparece como elemento autónomo dentro de un esquema o secuencia fija de temas [65].

Literariamente el primero de los "signos" es ejecutado ante y para el mismo Moisés, según el esquema descriptivo de las visiones simbólicas de los profetas (cf. *Jer.* 1. 11. 13; *Amós* 7. 8; 8. 2): interrogación, respuesta, explicación [66]. El segundo retiene de su esquema ejecutivo sólo la doble orden, como el anterior, y la explicación de su valor. El tercero es meramente descrito, pero no ejecutado en "ante-prima", como los otros [67]. En sí mismos estos "signos" son prodigios que testifican la teofanía de Yahweh y, en consecuencia, dan fe de la misión de su enviado; con la "voz" de los tres se espera convencer al pueblo de la presencia de Dios que viene a salvarlos.

Pero el relato tiene, además de este carácter apologético, el sentido de una auténtica *investidura* de Moisés para su función de libertador, de instrumento de una salvación realizada por la mano alzada de Yahweh; sentido que en cierta manera estaba ya presente en el relato elohísta, que otorga a Moisés el conocimiento del nombre divino. Toda su función en Egipto y en el desierto está en su capacidad de poner en acto la potencia de Dios. Para el yahwista Moisés es el libertador que supera al Faraón y se impone al propio pueblo por su efectividad en los momentos difíciles en virtud de la palabra divina; lo que incluye siempre un poder carismático que le garantiza la "fe" del pueblo (cf. *Ex.* 19. 1; *Num.* 16-17; 20. 2 ss.; 21. 4 ss.) [68].

Porter y Bertman [69] han analizado el significado de esta clase de prodigios y su relación con otros parecidos de la Biblia (cf. *Juec.* 6. 36-40) y del *Enuma*

[65] Richter, o. c. p. 87, ve insinuada aquí una duda de los ancianos. Para él 4. 1 ss. es un diálogo que continúa bien 3. 18. Pero verosímilmente representa una tradición independiente incluida aquí por influjo del esquema de vocación, ib. pp. 86, 98, 101.

[66] Para Richter, o. c. pp. 60, 71, 87, 127, hay que considerar 4. 5 como añadidura redaccional.

[67] Cf. Richter, o. c. p. 85. Se trata de tradiciones firmes y conocidas que las otras fuentes acomodarán, según Fohrer; P recoge el primer milagro de credibilidad (7. 8 ss.) y, junto con E, menciona el tercero (poder sobre el Nilo, prueba definitiva; cf. Cassuto, o. c. p. 48) en la primera plaga (7. 17 ss.).Igualmente E y P hablan del bastón. Este, como motivo, aparecerá también en la vocación de Gedeón (*Juec.* 6. 21); en *Jer.* 1. 11, en cambio, tiene otro significado; cf. A. M. Bisi, 'Bastoni Magici nel Museo Egizio di Firenze', RSO 40 (1963) 177-95.

[68] También a Josué se le exaltará a los ojos del pueblo, para promover su fe en él (*Jos.* 1, 17; 3. 7). Cf. H. Gross, 'Der Glaube an Moses nach Exodus', *Wort-Gebot-Glaube*, Fs. Eichrodt, ATANT 59 (Zürich 1970) pp. 57-65.

[69] Cf. J. R. Porter, *Moses and Monarchy. A Study in the Biblical Tradition of Moses* (Oxford 1963) pp. 10-11: "That Moses' rod, *Ex.* 4. 2,17, is nothing else than the royal scepter has been cogently argued by Widengren (*The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion*, 1951, p. 39f), but the significance of the three "signs" in one of which the rod plays a part, *Ex.* 4. 1-9, and their position in the whole narrative, has never so far been satisfactorily explained. These sings are given to authenticate generally the commission of Moses to deliver the Israelites from Egypt. In the Enuma Eliš (IV, 19-29), when the Gods have made Marduk King, to show the fitness for the office and his ability to carry out the saving work for which he has been chosen, he has to perform a sign, the nature of which is very similar to at least that of the first two signs in *Ex.* 4. It is striking that the anoiting of Saul in *I Sam.* X is followed by three signs, which are intended to show that the new King has divine support and that he is able to perform his task of freeing Israel from

Eliš (IV, 19-28). Todos ellos parecen estar relacionados con la aceptación del jefe como líder de la comunidad o su investidura como tal. Esto pone aún más de relieve el carácter funcional de esta perícopa, como un momento exigido por el relato de vocación del caudillo del pueblo. Aquí "el bastón" es todavía el cayado de pastor que supone 3. 1 (cf. *infra* v. 17)[70].

8. *Confirmación y conclusión*

El relato de la vocación de Moisés se cierra con unos versículos que Eissfeldt[71] atribuye a la tradición elohísta y que continúan bien los anteriores fragmentos de la misma[72]. En realidad, son una ampliación del tema del profeta como "boca de Yahweh"[73] y de la asistencia que Este presta a su mensajero. Se halla construida la perícopa en torno a la expresión *wĕ'ānōkî 'ehyeh 'im pîkā* (vv. 11. 15). Se trata, por tanto, de una *confirmación* en su misión (v. 11, *lēk*; v. 13, *šĕlaḥnā'*) y de la iteración de la asistencia divina para llevarla infaliblemente a cabo.

El motivo en que se apoya es de nuevo la *objeción,* pero esta vez en virtud de la personal insuficiencia[74], constituyendo de este modo el correlato y desarrollo de 3. 11-12; el tema resulta así elaborado en cuatro tiempos, ordenados quiásticamente. La respuesta restablece la seguridad de que no es su capacidad lo decisivo en el momento, sino la palabra con que Dios le dotará.

the Philistines, *I Sam.* X, 7. It may well be, therefore, that such signs formed part of the israelite royal ideology in connection with the investiture of a new King, though it may be going too far to think of them as being enacted in a definite ritual (as does R. Patai, 'Hebrew Installation Rites', HUCA 20 (1947) 143 s.)". S. Bertman, 'A note on the reversible Miracles', HistRel 3 (1964) 325: "Thus we have seen in the stories of Mose, Gideon, and Marduk examples of the reversible miracles. In each of these stories the performance of the miracle was connected with the acceptance of the chief character as leader by the group that he would lead".

[70] Cf. Richter, o. c. p. 85. Gressmann, por su parte, menciona el bastón entregado por Šamaš a Hammurabi y por Hermes a Pelops; cf. o. c. p. 35. Tales milagros eran también conocidos en Egipto; cf. Cassuto, o. c. pp. 46 ss.; y la nota precedente para la opinión de Porter (bastón / báculo), que me parece hace violencia un tanto al relato; cf. Richter, o. c. p. 96 n. 96. Lo mismo que cuando afirma: "Further, Moses is called "god", *Ex.* 4. 16; 7. 1, and it can be shown that this was a title given primarily to the Israelite King" (ib.). Fohrer opone a esta mentalidad "regalista" los rasgos proféticos de Moisés; cf. Mowinckel, o. c. p. 60.

[71] Cf. *supra* n. 13; hablando de 4. 13-16 asegura que una perícopa tan característica no es verosímil sea una añadidura; representa más bien un modelo que P imita; cf. O. Eissfeldt, *Die Komposition* p. 227.

[72] Cf. Richter, o. c. pp. 117, 120 s., 125.

[73] Cf. Richter, o. c. p. 120. El tema existe en Egipto donde el visir es llamado "boca del Faraón"; cf. Cassuto, o. c. p. 51; Baltzer, 'Consideration Regarding the Office and Calling of the Prophet', HarvTR 61 (1968) 570 ss.; cf. *Jer.* 1. 9; 15. 19; 28. 11.

[74] Cf. *Jer.* 1. 6; "¡Ah, Señor Yahweh!, mira que no sé hablar; sólo soy un muchacho". Según O. I. Seierstad, *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia* (Oslo 1964) p. 177, "Moisés sería tartamudo" (!). Cf. Richter, o. c. pp. 118 ss.

Según Noth y Von Rad[75] vv. 13-16 constituyen una antigua "adición" que explicita la teología de la función profética, quizás sobre el modelo previo del oráculo cúltico. Es posible que se trate sólo de una variación sobre el tema de la reticencia de Moisés, utilizada para configurar y preparar el desarrollo de los relatos posteriores en este momento decisivo de la vocación del jefe, que debe de alguna manera contenerlos. Sobre todo en los elementos que afectan al ejercicio de su función; de este modo se explicaría el papel de Aarón junto a Moisés en los relatos del Exodo[76].

El último versículo (v. 17) vuelve al motivo del báculo que aparece al comienzo del capítulo (v. 2); no se trata del mismo báculo, según toda probabilidad[77]. Allí era (J) el cayado simple del pastor, objeto él mismo de un milagro; aquí (E) es un "Zauberstab", una varita mágica, con que realizar los diversos prodigios que se suponen conocidos. Lo recibe ahora por vez primera y aparecerá luego en los relatos elohístas de las plagas (cf. 4. 20, "el bastón de Elohim o divino" (adición E); 7. 17; 9. 23; 10. 13). Con todo, es claro que en el estado actual del texto ambas menciones están íntimamente relacionadas y suponen que es el mismo bastón de Moisés el que es constituido por Yahweh en instrumento taumatúrgico y signo de su investidura.

Aunque fuera ya del relato propiamente tal, 4. 18 (J) representa su *conclusión* desde el punto de vista temático (ejecución iniciada) y literario (inclusión con 3. 1). Introduce a su vez la perícopa siguiente en que tenemos una nueva "palabra" de Yahweh.

Como síntesis del análisis realizado se puede trazar el siguiente esquema del relato en el que se resaltan los elementos paralelos:

I) INTRODUCCIÓN:	datación	2.23aα
	situación: *el pueblo clama*	23aβb
	Yahweh escucha, se acuerda, ve, conoce	24 s.
II) TEOFANÍA:	situación: *personajes, lugar*	3. 1
	aparición: fórmulas teofánicas (*wayyērā'*, *wayyar'*)	2
	objeto: ángel, llama, zarza, incombustión	2
	reacción de Moisés: asombro, osadía	3

[75] También Baentsch lo considera un fragmento secundario por presuponer la función *sacerdotal* de hablar o pronunciar oráculos (*Lev.* 10. 11; *Deut.* 33. 10); ahora bien, en *Ex.* no hay sacerdotes; luego es un anacronismo. No cabe, sin embargo, atribuirlo a P por la subordinación que supone del sacerdote y su caracterización como "levita". La interpretación que Cassuto, o. c. p. 50, da de este término ("acompañante, añadido") resulta algo forzada.

[76] Cf. Schmid, *Mose* p. 10; Seebass interpreta así la perícopa: "Gott verkehrt mit Aharon nicht direkt, sondern nur durch Vermittlung des Moses: so hoch Gott über dem Propheten, so hoch steht der Prophet Moses über dem Priester Aharon. Die Stelle ist charakteristisch für die hohe Würdigung des Prophetentums in Verhältnis zum Priestertum, und speziell für die Wertschätzung des Moses (cf. *Num.* 12. 1)" (cf. o. c. pp. 23, 30; Richter, o. c. pp. 119, 121).—Adviértase el carácter profético de los mismos versículos: ya sabe Dios que será Aarón el que hable y además que viene a su encuentro...

[77] Así Baentsch, Gressmann, Seebass, Cassuto; cf. *supra* n. 70; Richter, o. c. p 119.

diálogo teofánico: vocación *(wayyiqrā')*	4abα
respuesta *(hinnēnî)*	4bβ
descubrimiento del *lugar* sacro	5
autorrevelación divina	6a
reacción de Moisés: temor	6b

III)	MISIÓN (mensajero):	MISIÓN (salvador):	
3. 7	situación: *opresión, clamor del pueblo*	situación: opresión, *clamor del pueblo*	9
7	*Yahweh ve, escucha, conoce*	*Yahweh (escucha), ve*	9
8	(mensaje): *decisión salvífica (ha'ălōt)*		
16aα	encargo: fórmula *(lēk... wĕ'āmartā)*	encargo: misión *(wĕ'ešlāḥăkā)*	10a
		fórmula *(lĕkāh... wĕhôṣē')*	10a
16aα	destinatario: ancianos	destinatario: Faraón	10a
16aβ-17	mensaje: *teofanía, atención, opresión, decisión salvífica ('a'ăleh)*	objeto: sacar de Egipto *(hôṣē')*	10b
18a	anuncio: éxito de la misión		
18bα	reencargo: fórmula *(ûbā'tā... wa'ămartem)*	diálogo de misión:	
18bα	destinatario: rey de Egipto	objeción personal ("¿quién yo?")	11
18bβ	mensaje: *teofanía,* culto	respuesta: asistencia *('ehyeh 'immāk)*	12aα
19	anuncio: fracaso de la misión		
20	intervención de Yahweh	anuncio — signo *('ôt)*	12aβb
IV)	SIGNO (diálogo):	SIGNO (diálogo):	
4. 1	objeción del pueblo *(fe en teofanía)*	objeción del pueblo (envío: *šĕlāḥanî)*	13
2	signo 1.º: *pregunta / respuesta*	signo: revelación del *Nombre*	14
3a	*orden / ejecución / prodigio*	encargo: confirmación de la misión *(šĕlāḥanî)*	14b,15a
3b	reacción		
4	*orden / ejecución / prodigio inverso*	y de la revelación del *Nombre*	15b
5	*sentido apologético (fe)*		
6	signo 2.º: *orden / ejecución / prodigio*		
7	*orden / ejecución / prodigio inverso*		
8	*sentido apologético (fe)*		
9	signo 3.º: descripción y *sentido (fe)*		

V)	CONFIRMACIÓN:	diálogo de misión: objeción personal ("yo no soy...")	4.10
		respuesta: *confirmación-asistencia* ("¿quién es...?", *lēk, 'ehyeh 'im pîkā)*	11-12
		objeción personal: insistencia	13
		respuesta: anuncio (presencia y función de Aarón)	14
		confirmación-asistencia (wĕdibbartā... 'ehyeh 'im pîkā)	15
		función de Aarón (boca de Moisés)	16
		signos *('ōtōt)*, bastón	17
VI)	CONCLUSIÓN:	ejecución incoada *(wayyēlek)*	18aα
		inclusión literaria: *personajes* (3.1)	18aα
		diálogo de despedida	18aβb

9. *Redacción y tradiciones*

Sobre un esquema preciso, el relato de la vocación de Moisés se ha desarrollado armónicamente, desdoblado en las dos corrientes o tradiciones literarias y teológicas. El proceso de redacción es difícil de reconstruir. Una resaltará más el aspecto de Moisés-lugarteniente de Dios (Salvador que "saca" al pueblo) (E), la otra el de Moisés profeta de Yahweh (Hombre de la palabra) (J); pero ninguna de manera exclusiva [78]. Ambas coinciden fundamentalmente. Es posible que J represente la versión más antigua de un *núcleo tradicional* cuyo alcance primitivo podría resumirse así, según Fohrer: Moisés habita en Madián, conoce a su Dios y funda o refunde una religión que incluye la promesa de la tierra y pondrá en movimiento a un grupo seminómada [79].

A este respecto merece mención especial la teoría de Gressmann que, además de la doble fuente, distingue una triple capa redaccional: la primera corresponde a una *Entdeckersage*, la segunda a una *Berufungssage* y la tercera está compuesta por una serie de adiciones más la posterior redacción sacerdotal [80]. La distinción es de gran interés y corresponde fundamental-

[78] Cf. *supra* p. 79; Von Rad, *Theologie*, v. I pp. 204 ss.; Richter, o. c. pp. 115, 131 s.

[79] Cf. Fohrer, *Überlieferung und Geschichte des Exodus* a. l.; para él representa una tradición original e independiente de la patriarcal. Corresponde bien a las circunstancias de un pueblo seminómada al borde de la zona del cultivo, interpretada teológicamente. Richter, o. c. p. 132, estima que no se pueden sacar conclusiones históricas sobre la vocación de Moisés, pues no se trata de un "relato" sino de una "información teológica" a cerca del carácter profético de su función.

[80] Cf. H. Gressmann, *Die Anfänge Israels*, SAT (Göttingen 1914). En concreto tenemos: a) estrato primero: J = 3.2,4a,5; E = 3. 1,4b,6,13,14; b) estrato segundo: J = 3. 7-8,16-17; 4. 1-12...; E = 3. 9-12,13-14; 4. 17...; c) estrato tercero: adiciones 3. 15,18-23; 4. 9,13-16; relato sacerdotal 6. 2 ss. La objeción mayor que se puede hacer a este análisis de Gressmann deriva de la constatación de la presencia de ele-

mente a la duplicidad de tema que descubríamos en la vocación de Abrahán. Incluso el sentido último de ambas vocaciones coincide: también ahora el pueblo es sacado de Egipto, como Abrahán lo fue de su tierra, siempre en marcha hacia la tierra de Yahweh que se les promete. La tradición religiosa de Israel unirá ambas vocaciones en una perspectiva teológica única, resultando la segunda el cumplimiento auténtico de la primera y ésta el anticipo de aquélla [81]; lo que se lleva a cabo, sobre todo, a través de la identificación de Yahweh con el Dios de los Padres.

Pero, como en aquel caso, hay que insistir en que no se trata de "dos sagas" autónomas que han sido mezcladas, incluso hábilmente [82], para componer el relato. El momento personal y el cúltico se pertenecen mutuamente en el relato de vocación, como encuentro que es del hombre con Dios. Si pudo existir "un hieròs lógos" madianita del Sinaí, desde el momento que Moisés entra en él, lo hace en razón de líder de la comunidad, no primordialmente como "fundador" de un culto local, "descubridor" de un "santuario" (*māqôm*, 3. 5). Puede decirse que Moisés descubre al Dios del Sinaí en su vocación de libertador de su pueblo. A la vez que el Sinaí es para éste el inicio de un culto ligado íntimamente a su historia, más que un servicio sacro localizado, de acuerdo con la misión de su "fundador". Esta preponderancia del *héroe* en todo "hieròs lógos" es puesta bien de manifiesto por Keller [83]. Y habremos de volver sobre ella. Por otra parte, el carácter etiológico y la estructura típica de la teofanía (*sĕneh*/ *sînay*, fuego, fórmulas) inducirían a atribuir al primer estrato de Gressmann un origen teológico-redacional; es decir, que lo básico y primario de este relato es la formulación religiosa de la experiencia vocacional de Moisés.

Partiendo de la tradición histórica supuesta por Fohrer, podemos entender el relato como "una construcción literaria" hecha sobre el esquema de la vocación de jefe carismático, cuyo modelo más simple lo encontramos en la vocación de Gedeón (*Juec.* 6. 11-24), y el de profeta [84], con una gran semejanza de motivos con la vocación de Jeremías (*Jer.* 1. 1-19). Su núcleo central se contiene en el binomio teofanía-misión, como elementos coordenados que no es posible separar (3. 1,12. 16,19), firme en las dos tradiciones J y E. Representa un momento de tal importancia este de la vocación del jefe que atrae en torno a sí otras tradiciones que se insertan en su esquema y lo amplían (objeción-signo-asistencia), preparando teológica (el nombre 3.

mentos semejantes en otros relatos del género (cf. vocación de Abrahán y de Gedeón), lo que obliga a hablar más que de capas redaccionales sucesivas, de integración de motivos; cf. Fohrer, o. c. pp. 24-25; cf. *infra* p. 131.

81 Cf. Richter, o. c. pp. 96, 100, 132.

82 Cf. Gressmann, *Mose und seine Zeit* p. 48, como consecuencia de la mezcla de tradiciones el hombre descubre a Dios y es descubierto por Este; de "descubridor" se convierte en "libertador"; cf. *infra* p. 118.

83 Cf. C. A. Keller, 'Über einige alttestamentlichen Heiligtumslegenden I', ZAW 68 (1955) 152; II, ZAW 69 (1956) 94, 97; pero cf. Richter, o. c. p. 96 n. 98.

84 Cf. Von Rad, *Theologie*, v. II p. 84 n. 1; Richter, o. c. pp. 131 ss.

13-15) y épicamente (plagas, función de Aarón 4. 1-17) la futura actuación de aquél. El esquema de vocación resulta así el arquetipo teológico que da expresión e inteligibilidad a la experiencia global del éxodo [85].

[85] Para un estudio de la figura de Moisés, además de los comentarios citados de Baentsch, Gressmann, Beer, Noth, Cassuto y Galbiati, pueden consultarse los estudios de G. Fohrer, *Überlieferung und Geschichte des Exodus*, BZAW 91 (Berlin 1964); C. A. Keller, 'Von Stand und Aufgabe der Moseforschung', TZBas 13 (1957) 430-41; R. Smend, *Das Mosebild von H. Ewald bis M. Noth* (Tübingen 1959); E. Oswald, *Das Bild des Mose in der kritischen alttestamentlichen Wissenschaft seit J. Wellhausen* (Berlin 1962); H. Schmid, 'Der Stand der Moseforschung', Jud 21 (1965) 194-221; el mismo, *Mose. Überlieferung und Geschichte*, BZAW 110 (1968) pp. 1-13; G. Von Rad, *Mose* (Göttingen 1940); M. Buber, *Moses* (Zürich 1948); H. Cazelles et al., *Moïse, l'homme de l'Aliance* (Paris 1955); E. Auerbach, *Moses* (Amsterdam 1953); A. Neher, *Moïse et la vocation juive* (Paris 1956). No han de olvidarse las obras clásicas de Gressmann, Sellin y Volz, además de esas y otras modernas presentaciones de la figura de Moisés, de carácter más o menos divulgador.

Capítulo III

LA VOCACION DE MOISES. RELATO SACERDOTAL (*Ex.* 6. 2-12; 7. 1-7)

1. *Introducción y texto*

Ex. 6-7 nos ofrece un nuevo relato de la vocación de Moisés[1]. Concretamente se contiene en 6. 2-12; 7. 1-7, que la crítica atribuye unánimemente a la fuente P. Esto se advierte tanto en el vocabulario[2] como en la concepción propia que de la historia de Israel tiene el Sacerdotal. Se considera dividida, según él, en cuatro etapas (Creación-Noé-Abrahán-Moisés) que implican alianza[3], nombre divino y signo propios[4]. Tenemos así una concepción más complicada de la revelación que en los otros documentos[5].

En realidad, este relato sacerdotal es una composición posterior que recoge lo aportado por las otras tradiciones documentales, ya combinadas y redactadas, sin añadir ningún elemento nuevo. Unicamente ordena los temas y motivos según un esquema diverso, simplificándolos y resaltando la fun-

[1] Los autores titulan la sección así: "Israels Not in Ägypten und Moses und Aharon Berufung" (R. Smend, *Die Erzählung des Exateuchs auf ihre Quelle untersucht* (Berlin 1912) p. 124); "Die Neue Berufung Moses und Aharon" (B. Baentsch, *Exodus*, HK (Göttingen 1903)); "Noch einmal eine Berufung Moses" (M. Noth, *Das zweite Buch Mose*, ATD (Göttingen 1961)); "Nouveau récit de la vocation de Moïse" (BJ). R. Kilian, 'Die prophetischen Berufungsberichte', *Theologie im Wandel*, Fs. Tübingen (München 1967) pp. 361 s., descubre aquí los elementos del esquema de vocación; también Habel, Bib 52 (1971) 444 s.

[2] Sobre el particular cf. Baentsch, o. c. a.l.: *šĕpāṭîm gĕdōlîm*, *zĕrōa' nĕṭûyāh*, *hēqîm bĕrît*...; no obstante, Baentsch advierte que 6. 6-8 se aparta un tanto del vocabulario corriente de P.

[3] Es discutible si P reconoce como etapa la alianza del Sinaí o sólo tiene en cuenta dos alianzas; cf. N. Lohfink, 'Die priesterschriftliche Abwertung der Tradition von der Offenbarung des Jahwenamens an Mose', Bib 50 (1968) 1 ss.; F. J. Wimmer, 'Tradition Reinterpreted in Ex. 6. 2-7. 7', AugRom 7 (1967) 405-18.

[4] Cf. H. Gressmann, *Die Anfänge Israels*, SAT (Göttingen 1922) p. 36; B. Baentsch, o. c. a.l.; G. Fohrer, *Überlieferung und Geschichte des Exodus*, BZAW 91 (Berlin 1964) a.l. Esta teoría de los varios nombres de una misma divinidad Gressmann la juzga de época tardía, expresión de un monoteísmo reflejo, o en camino hacia él, que considera intercambiables los nombres divinos. En realidad, está suponiendo una religión de dios El, del que El Šadday es sólo uno de los nombres, anteriores a la religión de Yahweh; cf. Gressmann, o. c. p. 36.

[5] Cf. Von Rad, *Theologie*, v. I pp. 151, 159; Lohfink, o. c. pp. 2-5; para éste el esquema del sacerdotal no indica oposición entre los diversos nombres ni progreso en la revelación de Dios; únicamente manifiesta la continuidad de la revelación hecha a los patriarcas. En el caso de Yahweh ni siquiera hay revelación, sino sólo "denominación". La preponderancia se otorga a la revelación y denominación de El Šadday (p. 8).

ción de Aarón al lado de Moisés de modo más neto que en *Ex.* 3-4, aunque sin disminuir el papel que este último juega [6]. Su carácter de interpolación, en el lugar que actualmente ocupa, aparece claro en la transición de v. 1 a 2. Esta "vocación" se inserta así, dentro de la actividad que ya cumple Moisés ante el Faraón, como una *segunda misión*. En realidad estaba ya enunciada en *Ex.* 3-4 e iniciada en c. 5.

6. 2 *"Habló Dios a Moisés y le dijo:*

3 *—"Yo soy Yahweh. Me revelé a Abrahán, a Isaac y a Ja-*
cob como [a] *El Šadday, pero* [b] *por mi nombre Yahweh* [c]
4 *no me di a conocer a ellos* [d]. *También hice pacto con*
ellos de darles la tierra de Canaán, la tierra de sus corre-
5 *rías por la que trashumaron. Asimismo, he escuchado el*
clamor de los hijos de Israel, a quienes los Egipcios es-
6 *clavizan, y me he acordado de mi alianza. Por eso* [e], *dí*
a los hijos de Israel:

Yo soy Yahweh. Voy a sacaros de los trabajos opri-
mentes de Egipto, a salvaros de su esclavitud y a libera-
ros con brazo extendido (para obrar) grandes castigos.
7 *Os tomaré a vosotros como mi pueblo y seré Yo vuestro*
Dios; reconoceréis que soy Yo, Yahweh, vuestro Dios, el
8 *que os sacó de los trabajos de Egipto. Os introduciré en*
la tierra que juré [f] *dar a Abrahán, a Isaac y a Jacob, y*
la entregaré a vosotros en posesión. Yo, Yahweh".

9 *Habló Moisés en estos términos a los hijos de Israel, pero*
éstos no escucharon a Moisés, debido a la aflicción de espí-
ritu [g] *y al duro trabajo.*

10 *Habló Yahweh a Moisés en estos términos:*

11 *—"Entra a hablar al Faraón, Rey de Egipto, para que deje*
ir a los hijos de Israel de su tierra".

12 *Habló Moisés ante Yahweh y le dijo:*

—"Si los hijos de Israel no me han escuchado, ¿cómo me
va a escuchar el Faraón, siendo yo incircunciso de la-
bios?".

7. 1 *Dijo Yahweh a Moisés:*

—"Mira, te pongo por dios del Faraón y tu hermano Aarón
2 *será tu profeta. Tu (le) hablarás todo cuanto yo te mande*
y Aarón, tu hermano, hablará al Faraón para que deje sa-

[6] Cf. Noth, o. c. p. 45. Kilian, o. c. p. 362 n. 29, tiene por originales de P esos elementos, no tomados de JE.

3 *lir a los hijos de Israel de su tierra. Pero Yo endureceré*
el corazón del Faraón para multiplicar mis señales y mis
4 *prodigios en la tierra de Egipto. El Faraón no os escu-*
chará y tendré que poner mi mano sobre Egipto y hacer
salir a mis huestes, a mi pueblo, a los hijos de Israel, de
5 *la tierra de Egipto con grandes castigos. Reconocerán los*
Egipcios que Yo soy Yahweh, cuando extienda mi mano
contra Egipto y saque a los hijos de Israel de su medio".

6 *Moisés y Aarón hicieron como les ordenó Yahweh; así lo*
7 *hicieron. Tenía Moisés ochenta años y Aarón ochenta y tres*
cuando hablaron al Faraón".

2. *Notas de crítica textual*

[a] La preposición es un *bet essentiae*; cf. P. Joüon, *Grammaire de l'Hébreu biblique* (Rome 1947) p. 404 § 133c; cf. *supra* p. 69 n. [d].

[b] El *waw* tiene aquí valor adversativo; cf. Joüon, o. c. p. 525 § 172a.

[c] Se refiere naturalmente a *Gen.* 17. 1 ss., el texto de la alianza patriarcal según P.

[d] La construcción de la frase es quiástica *(abc-cab)*, con perfecta correspondencia de partes; por tanto *bĕ'ēl šaddāy* y *šĕmî yhwh* tienen la misma función sintáctica. En el segundo miembro se puede suplir la preposición *b-*, según el principio de *double-duty* (analizado por M. Dahood en preposiciones, sufijos y partículas de negación; cf. *Ugaritic-Hebrew Philology* pp. 31, 40-41), o bien tomarlo como un acusativo modal; cf. M. Reisel, *The Mysterious Name of YHWH* (Assen 1957) pp. 27 ss., 31; para él la revelación no se referiría al nombre sino a la comprensión de Dios...; así también Cassuto, *Exodus* p. 79.

[e] Los LXX suponen *lēk (bádidse)*, lo que haría pensar en una forma imperativa con *-n* enérgico (cf. Dahood, o. c. p. 39); sería así una fórmula de encargo de mensaje paralela a 6. 11.

[f] Literalmente: "que levanté mi mano...".

[g] La expresión hebrea *qōṣer rûaḥ* es paralela a la ugarítica *qṣr npš* (127: 34, 47).

3. *Sección primera: estructuración*

De entre los elementos que el relato sacerdotal toma de *Ex.* 3-4, es significativa para el análisis literario la doble misión de Moisés: al pueblo (6. 2-9) y al Faraón (6. 10; 7. 1-7). Esa doble misión veíamos que corresponde a la versión elohísta y yahwista de la vocación de Moisés respectivamente[7]; aquí se encuadra, a su vez, en un doble esquema: la parte primera está formulada como un "oráculo de salvación"; la segunda, en cambio, se enuncia como un "encargo de misión" (estilo de mensaje) tal como aparece, por ejemplo, en las vocaciones proféticas. En su contenido ambas partes se limitan a recoger los motivos que aparecen en *Ex.* 3-4. Sólo en este sentido se las puede considerar como "un" relato, pues en realidad, al estar enmarcadas

[7] Cf. *supra* p. 65.

en el respectivo esquema orden-ejecución (cf. 6. 9; 7. 6), son "dos" palabras de Dios, independientes literariamente [8].

En la primera sección se distinguen netamente los elementos de un oráculo; la "fundamentación" [9] (6. 2-5: antigua elección patriarcal, pacto-promesa [10], recuerdo-fidelidad de Yahweh) y el consiguiente oráculo salvífico (6. 6-8: redención, don de la tierra, renovación de la alianza), separados por la fórmula de encargo de mensaje (6. 6a: "(ve) y di") que normalmente encabeza el oráculo [11]. La fórmula de mensaje "así dice Yahweh" se halla implícita en el "por eso, di...", que divide netamente las dos partes del oráculo, y finalmente resumida en el "Yo Yahweh", paralelo de *nĕ'um Yahweh*, con que se cierra el oráculo [12]. Es posible descubrir una ordenación quiástica de motivos en torno a v. 6.

a) nombre: "Yo, Yahweh" (vv. 2-3; *Ex*. 3. 13-15)
b) alianza-promesa de tierra a los Padres (v. 4; *Ex*. 2. 24b)
c) opresión de Egipto (v. 5; *Ex*. 2. 23; 3. 7,9,17)
d) recuerdo de la alianza (v. 5b; *Ex*. 2. 24)
e) redención: "Yo, Yahweh, os sacaré de los trabajos..." (v. 6; *Ex*. 3. 8,10,17)
d') renovación de la alianza (v. 7a)
c') rescate de la opresión de Egipto (v. 7b)
b') juramento del don de la tierra a los Padres (v. 8a)
a') nombre: "Yo, Yahweh" (v. 8b)

[8] También 7. 8 ss., nueva "palabra" de Yahweh, reproduce el motivo contenido en 4. 2 ss. (el bastón-serpiente), pero con otro sentido (prueba para el Faraón) y dentro ya del ritmo narrativo de la ejecución de su misión.

[9] C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede* (München 1960) p. 69, asegura: "die Heilsankündigung nicht ihrem Wesen nach zweiteilig ist wie die Gerichtsankündigung". Y esto porque "wenn Gott einem einzelnen oder dem Volk Heil ankündigt, so ist das nicht entsprechend der Unheilsankündigung in einem positiven, einem zu lohnenden Tun der Menschen begründet, sonder in Gottes chesed, in seiner "Bundestreue", seiner Liebe, seinem Erbarmen; jedenfalls in Gottes gnädiger Zuwendung zu seinem Volk". Precisamente es eso lo que tenemos expresado en este caso. La construcción del oráculo de salud con el doble elemento es concebible en el estadio tardío que el Sacerdotal representa respecto a la Literatura profética; transmite la tradición literariamente sirviéndose de esquemas dados. Adviértase el carácter de énfasis progresivo con que está construida esa fundamentación *(wĕgām)*: revelación, alianza, fidelidad.

[10] De ésta se recuerda sólo el don de la tierra, mientras en la antigua promesa patriarcal se incluía también la descendencia —ya conseguida— y la nueva relación religiosa (la alianza), ahora renovada; cf. G. Von Rad, *Theologie des Alten Testament*, v. I (München 1962) p. 183.

[11] Cf. Westermann, o. c. pp. 72 ss.

[12] Cf. Westermann, o. c. p. 135; sobre la expresión "Yo soy Yahweh" como fórmula de mensaje cf. W. Zimmerli, 'Ich bin Yahweh', *Festschrift A. Alt* (Tübingen 1953) pp. 191 ss.; aunque usada en el culto, su origen se halla en el lenguaje de protocolo regio; cf. Cassuto, o. c. p. 76. Sobre el particular últimamente M. Oliva, 'Revelación del nombre de Yahweh en la "Historia sacerdotal": *Ex*. 6. 2-8', Bib 52 (1971) 1-19.

Las partes se corresponden perfectamente, incluso las fórmulas. Así, "Yo Yahweh" se repite tres veces en perfecta inclusión concéntrica[13]. La *alianza* es mencionada dos veces *(bĕrît)* expresamente y otras dos por sus fórmulas (de conclusión: "Yo vuestro Dios...", y de juramento-promesa: "Alzo mi mano...")[14]. Finalmente, la *opresión* y *salvación* se recuerdan tres veces en perfecto orden quiástico, concentrado de nuevo en v. 6, que resulta así por segunda vez el punto de convergencia de los motivos y fórmulas[15].

Sin embargo, lo interesante dentro de esta organización formal es ver cómo se repiten los motivos que vimos en *Ex.* 3-4: el *nombre* (3. 13-15); la revelación a y la *alianza* con los Padres, Abrahán, Isaac y Jacob, *recordada* (2. 24; 3. 6,13,15,16); la *promesa* y el don de la tierra (3. 8,17); el *clamor* escuchado de los israelitas (2. 24; 3. 7,9); la *liberación* (3. 8,10,17). Con todo, el Sacerdotal ha acentuado más que el elohísta y el yahwista la relación entre la alianza patriarcal (*Gen.* 17. 20 ss.) y la nueva situación, como promesa-realización de una misma voluntad salvífica de Israel. La historia del pueblo es consecuencia de aquella alianza, que era a la vez una gracia y un plan de Dios. Este, el mismo de los Padres (Elohim-El Šadday-Yahweh), se revela ahora con nuevo nombre, es decir, permite al pueblo hacer la experiencia de su fuerza y su fidelidad[16].

Ahora bien, dentro de esta casi material coincidencia de motivos sorprende la contradicción que representan *Ex.* 3. 18 y 4. 31 en relación con

[13] Cf. Lohfink, o. c. p. 7, que lo considera como el encuadramiento del mensaje; Cassuto, o. c. p. 81.

[14] La fórmula de alianza se repite a lo largo de todo el A. T.; cf. *Gen.* 17. 7; *Lev.* 26. 12; *Os.* 1. 8... Hoy se empieza, por otra parte, a insistir sobre el aspecto unilateral de la alianza como promesa (cf. Cassuto, o. c. p. 79) y como juramento (cf. N. Lohfink, *Die Landsverheissung als Eid. Eine Studie zu Gen. 15* (Stuttgart 1967); E. Kutsch, 'Der Begriff berît in vordeuteronomischer Zeit', *Das Ferne und Nahe Wort*, Fs. Rost, BZAW 105 (Berlin 1967) pp. 133-43; el mismo, 'Gesetz und Gnade. Probleme des alttestamentichen Bundesbegriffs', ZAW 79 (1967) 18-35).

[15] Como en el caso de la vocación de Abrahán ,cf. *supra* p. 57 n. 11) también es posible aplicar el esquema de alianza, ordenándola así:

a) nombre: Yo-Yahweh;
b) prólogo histórico (me revelé... hice pacto... he escuchado...);
c) estipulaciones (promesa: os sacaré... redimiré... daré la tierra...); (compromisos: me reconoceréis por vuestro Dios...); (renovación de la alianza: Yo, vuestro Dios / vosotros mi pueblo);
d) Moisés lleva al pueblo la propuesta.

Faltan la invocación de los dioses, como es normal en las alianzas israelíticas, y las bendiciones y maldiciones por no tratarse de una alianza concluida, sino de una propuesta de alianza a la que el pueblo no prestará oído (al contrario de *Ex.* 19. 8). Pero tampoco aquí se presenta el esquema con nitidez.

[16] El nombre que usa de ordinario el documento Sacerdotal es Elohim; El-Šadday es una denominación solemne que sólo aparece 7 veces en el Pentateuco (de ellas cinco en *Gen.*), 31 en el libro de Job y 8 en los restantes libros del A. T. Se trata de una denominación antigua, de etimología incierta; cf. a este propósito Baentsch, o. c. a. l.; Noth, o. c. pp. 42 s.; W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity* (Garden City N. Y. 1957) pp. 243 s. La exégesis judía (Buber, Cassuto, Reisel...) insiste en el conocimiento que ya los patriarcas tenían del nombre de Yahweh; se trata de la revelación de un nuevo carácter de su obra.

6. 9: el pueblo cree y escucha a Moisés, y al revés. Naturalmente se *supone* lo acaecido en c. 5, que cambia la actitud del pueblo. La opresión recrudecida ha roto su voluntad de liberación.

Por otra parte, siguiendo la línea de E, P hace presentarse a Moisés ante el pueblo sin milagros que confirmen su fe, con el sólo nombre de Yahweh, como si esto no lo hubiera hecho ya Moisés (cf. 4. 29 ss.).

Por lo demás, esta revelación sin teofanía P la sitúa en Egipto (6. 28) en vez de en el Sinaí. Aparte del mismo ritmo narrativo, seguramente eso se lo impone una visión teológico-cultual que no puede situar el lugar del culto yahwista fuera de Jerusalén [17]. En esta vocación de Moisés no hay teofanía, no hay santuario; sólo un impulso hacia la tierra prometida, donde Dios se reveló a los Padres (6. 2) y se dejó ver de ellos. Allí es donde deberá ser adorado, no precisamente en el Sinaí.

4. *Sección segunda: estructuración*

La parte segunda de esta misión fundamental de Moisés según P se contiene en 6. 10-12+7. 1-7. Como en la primera aquí se continúa utilizando los motivos de *Ex.* 3-4, aunque subordinados a la preocupación teológica de P que se revela en la interpolación 6. 13-30. La perícopa se halla interrumpida actualmente por la inserción de la genealogía de los levitas 6. 14-25. Esta a su vez está enmarcada en un cuadro inclusivo, 6. 13/6. 26-27, que resume y reitera la misión de Moisés y Aarón [18] de hablar al Faraón y sacar al pueblo de Egipto. Por su parte, 6. 28-30 repite 6. 10-12 con objeto de introducir 7. 1, que es su respuesta directa. Tenemos así una doble inclusión que rodea la genealogía [19].

El relato sacerdotal, como dijimos, recoge en sus dos partes la doble tradición de la misión de Moisés al Faraón (E) y al pueblo (J). En esta segunda parte sigue fundamentalmente la tradición elohísta, no sólo en el destinatario, el Faraón (3. 10) [20], sino también en el tema de la objeción: no se siente capaz de hablar al Faraón, dada su palabra inhábil (cf. 3. 11; 4. 10 ss.) que ya encontró la desatención del pueblo. La expresión "incircunciso de labios" es una versión típicamente sacerdotal del tema enunciado en *Ex.* 4. 10 ss. [21]. La respuesta (7. 1-2) repite *Ex.* 4. 16, con la diferencia de que ahora Moisés es dios del Faraón no de Aarón. En realidad el sentido es el mismo; únicamente se realza más el papel de Aarón y se le llama "profeta", lo que antes sólo se dijo equivalentemente. Formalmente se compone de dos períodos yuxtapuestos que se explican mutuamente ("dios/profeta"="habla-

[17] Cf. *supra* p. 65 n. 2.

[18] La aparición de éste en 6. 13 es del todo injustificada, si se prescinde del carácter redaccional del capítulo, que tiende precisamente a exaltar su figura y función. En 7. 1 se le vuelve a atribuir el papel que veíamos le competía desde 4. 16.

[19] Cf. Baentsch, o. c. a. l.; Noth, o. c. a. l.; Fohrer, o. c. a. l.

[20] En 6. 11 tenemos la mezcla de las dos tradiciones en la denominación "Faraón, Rey de Egipto"; cf. 3. 10 (E). 18 (J).

[21] Cf. el mismo tema en el relato de la vocación de Isaías (6. 5).

rás/hablará") de modo paralelístico, prolongándose el último con la indicación del contenido de su misión ("para que deje salir..."). La máxima exaltación de Aarón se logra en 6. 26, donde es equiparado a Moisés [22]. Con todo, la repartición de funciones entre ambos es mera teoría tomada de E; de hecho, en el documento sacerdotal será Moisés quien hable [23].

El resultado de su misión es el que conocemos por 3. 19, sólo que aquí se ha radicalizado. La obstinación del Faraón, que no queda fuera de la intención de Yahweh, será ocasión de su glorificación (cf. 3. 20; 4. 17) [24]. Lo que significa que la salvación del pueblo "propter semetipsum operatus est Dominus". No se habla, sin embargo, de milagros para asegurar la fe del pueblo. Pero de nuevo aquí la *profecía* del resultado de la misión (endurecimiento, actuación, reconocimiento) adquiere el sentido de *signo* [25] y contiene explícitamente la promesa de *asistencia* (Yahweh será quien obre), lo que de alguna manera se incluía ya en la respuesta a la objeción. Desde el punto de vista formal estos (vv. 3-5) presentan también una ordenación paralela de motivos:

a) "multiplicaré... mis prodigios" (v. 3b; cf. 26)
b) "no escuchará..." (v. 4a)
c) "pondré mi mano..." (v. 4b)
d) "haré salir..." (v. 4c)
a') "...grandes castigos..." (v. 4c)
b') "reconocerán los egipcios..." (v. 5a)
c') "extenderé mi mano..." (v. 5b)
d') "sacaré..." (v. 5c).

Su inicio, sin embargo, representa una contraposición con el v. precedente: Moisés-Aarón hablarán/el Faraón dejará ir [26]/Yahweh endurecerá al Faraón. Sobre esta contraposición se organizan las dos series paralelas de la respuesta de Yahweh. Como en la primera parte (6. 2-9), también aquí aparece el proceder artificioso del redactor sacerdotal.

La perícopa se cierra con la afirmación de la misión cumplida por Moisés y Aarón, y una nota sobre su edad, al estilo de las notas de P que ya reflejaba la genealogía previa.

[22] Cf. Fohrer, o. c. a. l.
[23] Cf. Baentsch, o. c. a. l.
[24] Adviértase la diferencia de vocabulario: *šālaḥ yād, nātan yād*. El tema del "reconocimiento" de Dios en su obrar aparece en las dos secciones: 6. 7, los israelitas le reconocen en su gracia y fidelidad; 7. 5, los egipcios en su poder y justicia. En ambos casos como consecuencia de *šěpāṭîm gědōlîm*. Para la diversa semántica de *šālaḥ / nātan yād* cf. P. Humbert, 'Etendre la main', VT 12 (1962) 383-95.
[25] De esta manera el motivo de la objeción (E) se continúa con el del preanuncio del resultado (J), en el que se incluye la obstinación del Faraón (cf. *Ex.* 3. 19-20). P parte del relato ya combinado JE.
[26] *tědabbēr... wěšillaḥ*: "le hablarás... para que deje salir", o "le hablarás... y dejará salir".

En su conjunto esta segunda parte de la vocación de Moisés según P puede organizarse conforme a un esquema que se aproxima mucho a los relatos de vocación en cuanto envío de *mensajero*:

Misión:

a) encargo de mensaje (6. 10-11a; cf. 3. 10a)
b) mensaje (implícito) (5. 11b; 3. 10b)
c) objeción (6. 12; cf. 3. 11; 4. 10; *Jer.* 1. 6)

Investidura:

d) respuesta (7. 1-2; cf. 4. 14,16; *Jer.* 1. 5,9)

Confortación:

e) signo-profecía (7. 3; cf. 3. 19)
f) promesa de asistencia (7. 4-5; cf. 3. 20)

Ejecución: (7. 6-7).

Como se desprende de esta múltiple yuxtaposición de lugares paralelos y de la efectuada en la primera parte, el relato sacerdotal no aporta nada nuevo. La intención es resaltar la figura de Aarón en la obra del éxodo y justificar teológicamente la gran epopeya de las plagas. Esto se logra a través de la falsilla de una segunda vocación de Moisés, que, sin embargo, literariamente coincide con la primera.

CAPÍTULO IV

LA VOCACION DE JOSUE (*Jos.* 1. 1-18)

1. *Introducción y texto*

El libro de Josué se abre por un capítulo introductorio que da el sentido y el alcance de la empresa total que en él se narra. Se puede, por consiguiente, considerar como el relato de la vocación-misión del Jefe o su investidura. No se trata de una "palabra" aislada y circunstancial o de un "episodio" concreto, sino del programa [1], del punto de partida de una nueva etapa de la marcha teológico-histórica del pueblo. Reúne así las características del "momento vocacional", y la combinación literaria de motivos lo da también a entender.

El ritmo narrativo con que es tratada la figura de Josué en el Deuteronomio, en cuanto sucesor de Moisés, ha reservado para el *momento de iniciarse* su carrera la orden de "entrar" en la tierra y el encargo de "repartirla". Lógicamente el relato de la vocación de Josué por Yahweh [2], prescindiendo de la situación histórica en que emerge, debería contener el momento teofánico y construirse literariamente así:

Deut. 31. 14 *"Dijo Yahweh a Moisés:*
—"Mira, los días de tu muerte se acercan. Llama a Josué
y poneos de pie en la Tienda de la reunión para que Yo
le dé órdenes".
Y fueron Moisés y Josué y se colocaron en la tienda de la
15 *reunión. Se apareció Yahweh en la Tienda como columna de*
nube [a] *que se situó a la entrada de la Tienda.*
23 *Y ordenó (Yahweh) a Josué, hijo de Nun, en estos términos:*
—"Sé fuerte y valiente, porque tú introducirás a los hijos
de Israel en la tierra que les tengo jurada; Yo estaré con-
tigo".

[1] Cf. A. Alt, *Josua*, BZAW 66 (Berlin 1936) p. 19. Para una valoración de la figura de Josué, además de la bibliografía citada más abajo, cf. H. Schmid, 'Erwägungen zur Gestalt Josuas in Überlieferung und Geschichte', Jud 24 (1968) 44-57; R. De Vaux, *Histoire ancienne d'Israël* (Paris 1971) pp. 447 ss.

[2] La investidura por mediación de Moisés sólo indirectamente es relato de vocación, en cuanto experiencia personal, así como la aclamación y aceptación por el pueblo. Teológicamente sólo el encargo directo de Yahweh "hace" al jefe y al profeta; cf. *supra* pp. 15, 33.

Jos. 1. 1 (Después de la muerte de Moisés, siervo de Yahweh, suce-
dió que dijo Yahweh a Josué, hijo de Nun, servidor de Moi-
sés) [b]:

2 —"Moisés, mi siervo, ha muerto. Así pues, emprende el
paso [c] de ese Jordán, tú y todo este pueblo, hacia la
3 tierra que Yo les entrego a los hijos de Israel. (Todo lu-
gar que pise la planta de vuestros pies os lo doy, como
4 dije a Moisés; desde el desierto y el Líbano este hasta el
gran río, el Eufrates, toda la tierra de los Heteos, hasta
el mar grande a occidente serán vuestros límites) [d].

5 No resistirá nadie ante ti durante tu vida entera. Co-
mo estuve con Moisés, estaré contigo; no te dejaré desfa-
6 llecer ni te abandonaré. Sé fuerte y valiente, porque tú
distribuirás a este pueblo la tierra que les tengo jurada
7 a sus padres dársela. (Unicamente sé fuerte y valiente en
gran manera, observando y obrando según toda la Ley
que te mandó Moisés; no te apartes de ella ni a derecha
ni a izquierda para obrar sabiamente en toda dirección
8 en que marches. No se apartará este libro de la Ley de
tu boca y meditarás en él día y noche, a fin de guardar
y obrar conforme a todo lo escrito en él; pues entonces
9 harás prosperar tus caminos y obrarás sabiamente). He
aquí [e] que te ordeno ser fuerte y valiente; no temas, pues,
ni tiembles, porque Yahweh, tu Dios, estará contigo en
cualquier dirección en que marches".

10 Ordenó Josué a los Escribas del pueblo:

11 —"Pasad por medio del campamento y ordenad al pueblo:
procuraos vituallas, pues dentro de tres días pasaréis este
Jordán para entrar en posesión de la tierra que Yahweh,
vuestro Dios, os da en propiedad".

12 (Y a los Rubenitas, Gaditas y a la media tribu de Manasés
dijo Josué:

13 —"Recordad la palabra que os inculcó Moisés, siervo de
Yahweh, a saber: Yahweh, vuestro Dios, os otorga repo-
14 so y os da esta tierra. Vuestras mujeres, niños y rebaños
se quedarán en la tierra que os dio Moisés al otro lado
del Jordán y vosotros pasaréis equipados delante de vues-
tros hermanos, todos los hombres de guerra, y les ayuda-
15 réis; hasta que Yahweh dé reposo a vuestros hermanos
como a vosotros y adquieran también ellos la tierra que
Yahweh, vuestro Dios, les da. Volveréis luego a la tierra

de vuestra propiedad y tomaréis posesión de ella, la que
os dio Moisés, siervo de Yahweh, al otro lado del Jor-
dán, al oriente").

16 *Respondieron a Josué en estos términos:*

—"Todo lo que nos has mandado lo haremos, y a cualquier
17 *cosa que nos envíes iremos. Como en todo obedecimos a*
Moisés, así te obedeceremos a ti. Pero que Yahweh, tu
18 *Dios, esté contigo como estuvo con Moisés. Todo el que*
se rebele contra tus órdenes y no obedezca tus pala-
bras, todo lo que nos ordenes, será muerto; únicamen-
te, tú sé fuerte y valiente".

2. *Notas de crítica textual*

[a] La partícula tiene valor de *bet essentiae*; cf. *supra* p. 69 n. [d] a *Ex.* 3. 2.

[b] En *Jos.* 24. 29 se le llama "siervo de Yahweh", aquí se quiere resaltar la continuidad; cf. H. W. Hertzberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth,* ATD (Göttingen 1959) a. l.

[c] Sentido incoativo de *qûm*; cf. C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook* (Roma 1965) pp. 119-20.

[d] Para una corrección de esta delimitación confusa de la tierra cf. J. A. Soggin, *Le Livre de Josué* (Neuchâtel 1970) p. 27, que prefiere la lección de *Deut.* 11. 24.

[e] Cf. ug. *hl,* "he aquí"; Cf. Gordon, o. c. p. 390; cf. *infra* p. 186 n. 33.

3. *Estructuración del relato*

El relato contenido en este capítulo primero de Josué está construido según un esquema de *tres tiempos,* como es frecuente en los doce primeros capítulos del libro[3]: oráculo-orden, transmisión, respuesta-ejecución (por el pueblo o el jefe). El esquema es conocido en la épica cananea[4] y responde en líneas generales a la situación y estilo de mensaje (mitente, mensajero, destinatario). Se resalta así el papel de intermediario que cumple Josué. El es el auténtico "legado", mensajero de Yahweh; sus órdenes acaban siempre en el pueblo. Pero, además de ese papel de intermediario de la palabra de Dios o Profeta, Josué habrá de cumplir la función de Jefe, es decir, unirse a la ejecución de la Palabra de Yahweh como su primer responsable[5]. Colocado al comienzo del Libro este relato cumple la función de prólogo, dando la clave para entender la división del mismo en dos partes: cc. 2-12, la con-

[3] Cf. *Jos.* 3. 7-17; 4. 1-9,15-18; 6. 2-25 J. A. Wilcoxen, 'Narrative Structure and Cult Legend. A Study of Joshua 1-6', *Transactions in Biblical Scholarship* (Chicago-London 1968) pp. 43-70, explica la organización tripartita de c. 6 por la acumulación de diversas formas del ritual conmemorativo.

[4] Cf. G. del Olmo, 'La conquista de Jericó y la Leyenda ugarítica de KRT', Sef 25 (1965) 3 ss.

[5] Cf. *supra* p. 90.

quista; 13-21, la repartición de la tierra. Así Josué es introducido como caudillo (v. 2) y como distribuidor (v. 6)[6]. Algunos complementos de tipo deuteronomístico se preocupan de resaltar las implicaciones teológicas de la empresa: integridad del territorio, colaboración de todo Israel en la ejecución de la empresa, observancia de la Ley como garantía de su éxito. En su conjunto resulta una especie de "obertura" (Lohfink) que preludia los temas o momentos decisivos que desarrollará el Libro. En consecuencia, y siguiendo la estructura total mencionada más arriba, podemos organizar así el capítulo entero:

a) Introducción: datación (1. 1a)
b) Misión: orden de conquista
  1) Josué Caudillo (1. 1b-3,5)
  + Ampliación (1. 3-4)
  investidura
  2) Josué Distribuidor (1. 6,9)
  + Ampliación (1. 7-8)
c) Transmisión: orden (1. 10-11)
  + Ampliación (1. 12-15)
d) Aceptación (1. 16-18)

4. *Fuentes*

Naturalmente, al haber formulado así la ordenación del capítulo, hemos prejuzgado ya el valor de una división de *fuentes* en el mismo. Los críticos adictos a una teoría del Hexateuco tratan de descubrir aquí la presencia de las distintas fuentes, aun reconociendo la fundamental pertenencia del capítulo a la tradición deuteronomística[7]. Eissfeldt[8] cree poder atribuir a E 1. 1-2, 10-11; Smend[9], por su parte, asigna a JE, sin precisar más, vv. 10,11,12. Ambos consideran deuteronomístico el resto del capítulo.

Los indicios para una tal división no son excesivos; por lo demás, el análisis de Lohfink[10] deja en claro que *Jos.* 1. 2 pertenece a una concepción orgánica y a un formulario literario-teológico que se distribuye a lo largo del Deuteronomio. Por otra parte, 1. 11 no es más que la transmisión o repetición de v. 2[11]; ambos versículos forman, pues, un correlato literario (cf.

[6] Cf. Alt, o. c. pp. 25 ss., que considera ambas funciones íntimamente relacionadas en virtud del carisma de jefe, que le alza sobre las diversas tribus y le habilita para mediar entre ellas. Se reúnen así en él dos funciones que más tarde desempeñarán por separado los "Jueces" mayores y menores.

[7] Cf. *infra* p. 110.

[8] Cf. O. Eissfeldt, *Hexateuch-Synopse* (Leipzig 1922) pp. 202, 280; el mismo, *Einleitung in das Alte Testament* (Tübingen 1964) p. 336.

[9] Cf. R. Smend, *Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht* (Berlin 1912) p. 279.

[10] Cf. N. Lohfink, 'Deuteronomische Darstellung des Übergangs der Führung von Moses auf Josue', *Scholastik* 37 (1962) 32-44.

[11] Su ejecución aparecerá a partir de *Jos.* 3. 2 *(bō'... 'ābar).*

incluso la expresión "este Jordán") que difícilmente cabría atribuir a fuentes diferentes. *Jos.* 1. 1, a su vez, representa una notación redaccional, de enlace, que lógicamente corresponde al redactor deuteronomístico que unió el Libro de Josué con el Deuteronomio, como componente del gran *Corpus* histórico deuteronomístico [12].

Preferimos, pues, seguir la línea de Noth y Lonfink, y atenernos a un análisis estructural de la perícopa y a su significación literario-teológica, al margen de toda pretensión de descubrir sus posibles fuentes. Desde este punto de vista resulta perfectamente coherente, unitaria y netamente redaccional, es decir, originada en una pretensión literaria de encuadrar un material tradicional ya fijado. Sobre el particular volveremos más abajo.

5. *Introducción-Teofanía*

El relato se abre con una notación (v. 1) tan genérica y redaccional que resulta imposible hablar de atribución documentaria (cf. *Jos.* 23. 1; *Juec.* 1. 1; 2 *Sam.* 1. 1). Sirve únicamente para prolongar la línea histórica, construida siempre sobre la presencia y actuación de los "siervos de Dios". Todo inicio en ella necesita de la Palabra de Dios, y por eso *entonces* habló Dios a Josué [13]. Literariamente es la versión narrativa de *Deut.* 31. 14-15 (la teofanía a Moisés y a Josué), a la que suple en este contexto.

Lo primero que llama la atención en la comunicación de esta palabra de Yahweh a Josué, en su primer encuentro en solitario, es la falta de teofanía [14] en contraste con la vocación de Moisés y la de otros líderes del pueblo. Sin embargo, como acabamos de indicar, esa teofanía existe en la tradición deuteronomística(*Deut.* 31. 15), dentro del relato de la transmisión de poderes de Moisés a Josué, es decir, en el relato de su vocación. Sino que el peculiar uso sistemático que el deuteronomista hace de este tema, ha desmembrado los elementos del relato. Por otra parte, en el mismo Libro de Josué hay también una perícopa (5. 13-15) donde tal teofanía aparece, y precisamente al comienzo de su carrera de conquistador: ante los muros de Jericó. La coincidencia de tal visión con la de Moisés (*Ex.* 3. 1 ss.) hace pensar en un relato (¿yahwista?) de la vocación de Josué, que se ha visto desplazado por el actual prólogo deuteronomista y que ha conservado el elemento teofánico como único resto [15]. En ella aparece el *māqôm* sacro, es decir, la corre-

[12] Por lo demás, la presencia de *'ebed Yhwh* desaconsejaría una atribución a E, aunque es cierto que falta en los LXX.

[13] El versículo está compuesto de un modo paralelístico perfecto: *wayěhî / wayyō'mer Yhwh, 'ahărê môt mōšeh / 'el-yěhôšûa' bin-nûn, 'ebed yhwh / měšārēt mōšeh.* A todo lo largo del libro Yahweh hablará directamente con Josué, como hacía antes con Moisés. Ambos realizan la misma figura del caudillo-profeta; cf. Soggin, o. c. p. 29.

[14] Cf. *supra*, p. 101.

[15] Cf. *La sainte Bible, Bible de Jérusalem,* a. l. En esa perícopa se conservan elementos propios de las teofanías de vocación: diálogo teofánico, disponibilidad, lugar-santuario. Los autores no están de acuerdo en la unión de la misma con la anterior

lación del jefe con un santuario en el relato de la vocación[16]. Desde este punto de vista *Jos.* 1. 2 ss., con su expresa relación al "don de la tierra", cumple bien el papel de oráculo de salud en la línea de *Gen.* 12. 7 y *Ex.* 3. 8.

6. *Misión-Investidura*

El texto de *Jos.* 1. 2-9, como muy bien ha analizado Lohfink, debe ser comprendido dentro de la corriente general de noticias sobre la sucesión Moisés-Josué desparramadas por el Deuteronomio y que, en su conjunto, constituyen un relato de *transmisión de oficio*. En este sentido, Josué ocupa respecto de Moisés el mismo puesto que los Patriarcas respecto de Abrahán. Su vocación adquiere una significación peculiar: es una *sucesión*. Por eso, lo que importa asegurar es el momento transmisivo, no el teofánico o de encuentro primordial con Dios. Este se halla dado en el primero de la serie[17]. Así, no tenemos vocaciones de los Patriarcas, sino sólo *relatos de bendición*.

Esas noticias nos presentan a Josué en su doble función de caudillo de la conquista y distribuidor de la tierra; esta doble función será, a su vez, objeto de una doble investidura, por parte de Dios y de Moisés mismo; por otro lado, se distinguen los momentos de la encomienda y su ejecución. Así entendidos los textos no resultan duplicados o repeticiones[18], sino que responden a una intención narrativa bien definida: a) *Deut.* 1. 38, encargo-profecía de Yahweh a Moisés de investir o establecer *(ḥazzēq)* a Josué como "distribuidor" *(hinḥîl)*; él será quien entre *(bô')* en la tierra; b) *Deut.* 3. 21, mención del anuncio de Moisés a Josué sobre su misión de conquistador *('ōbēr)*; c) *Deut.* 3. 28, orden de Yahweh a Moisés de investirle *(ḥazzēq, 'ammēṣ)* como "conquistador" *('ābar)* y "distribuidor" *(hinḥîl)*[19]; d) *Deut.* 31. 3, promulgación de la inmediata función de Josué como conquistador *('ōbēr)*; e) *Deut.* 31. 7, Moisés le inviste con ambas funciones *(ḥazzēq, 'ammēṣ, bô', hinḥîl)*[20]; f) *Deut.* 31. 14 ss., 23, teofanía, Yahweh inviste a Josué *(ḥazzēq, 'ammēṣ)* como caudillo "conquistador" *(bô')*[21]; g) *Jos.* 1. 2-9,

o con la siguiente. Sobre el sentido de su situación actual en el Libro de Josué cf. G. del Olmo, o. c. p. 5 n. 4; F. A. Abel, 'L'apparition du Chef de l'armée d'Israël à Josué (5. 13-15)', *Festschrift A. Müller*, SAns 27-28 (1951) 109-13. Otros lo consideran como elemento independiente, p. ej., J. A. Soggin, *Le livre de Josué* (Neuchâtel 1971) p. 63; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël* (Paris 1971) p. 558 (provendría de otro relato perdido de fundación de santuario o de conquista "militar" de Jericó).

[16] Constituiría el "hieròs lógos" de Guilgal cuyo héroe sería Josué; cf. *supra* pp. 76, 91; *infra* pp. 120, 126, 386; C. A. Keller, 'Über einige alttestamentlichen Heiligtumslegenden II', ZAW 68 (1956) 89 ss.

[17] Cf. Soggin, o. c. p. 29.

[18] P. ej., Möhlenbrink considera *Deut* 1. 39; 3. 21,28 como adiciones (cf. K. Möhlenbrink, 'Josua im Pentateuch', ZAW 59 (1943) 56).

[19] Cf. *Num.* 34. 17, que ofrece otra tradición (E?) de Josué, distribuidor de la tierra, que P complica con la participación de Eleazar en el asunto.

[20] Cf. *Deut.* 34. 9, otra tradición (E?) que describe de modo "rememorativo" la investidura de Josué (imposición de manos); se trata de un epílogo redaccional que recoge *Num.* 27. 18-23; cf. Möhlenbrink, o. c. p. 50.

[21] El relato de vocación comienza propiamente aquí, en el momento del encuentro personal con Dios. Hasta ahora Josué era sujeto pasivo; su "vocación" (indirecta) era una función de Moisés, por la que él debería "sentirse llamado". Möhlenbrink consi-

orden de ejecutar la conquista (*ʿābar*) e investidura por Yahweh en el oficio de "distribuidor" (*ḥazzēq, ʾammēṣ, hinḥîl*); h) *Jos.* 13. 7, orden de ejecutar la distribución (*ḥallēq*).

La constancia de la terminología y la armónica progresión del argumento manifiestan una clara intención constructiva que tiende a resaltar un tema de la máxima importancia en la teología deuteronomística: la continuidad de la obra mosaica. El tema sirve de marco inclusivo a toda la función profética de Moisés en los llanos de Moab de cara a la consumación de su obra de libertador. La continuidad se asegura y resalta con la *doble investidura*, por parte de Moisés y de Yahweh mismo, otorgada a Josué, el nuevo Moisés (*Deut.* 34. 9; *Jos.* 1. 17). El sistema de la doble investidura volverá a aparecer en la sucesión Elías-Eliseo.

La "vocación" indirecta (cf. *Deut.* 31. 7,14, *qārāʾ*) se actualiza en una orden directa (*ṣiwwāh*), en un encargo de Yahweh[22]. Las fórmulas de la misma son las que vimos antes: *hăzaq weʾĕmāṣ kî ʾattāh tābîʾ/tanḥîl...* (cf. *Deut.* 31. 23=*Jos.* 1. 6). A su vez *Deut.* 31. 15,23 es el correlato perfecto de 31. 14 (orden-ejecución) interrumpido por la reflexión deuteronomística (vv. 16-22).

Como decíamos, hay que distinguir dos partes en esta primera perícopa, de acuerdo con la doble misión de Josué: 1. 2-5, orden de conquista y 6-9, encargo de distribución de la tierra. Conforme a lo expuesto más arriba, los versículos de este capítulo concluyen la organización literaria de la sucesión de Josué en el Deuteronomio y tienen, por consiguiente, sus correspondientes paralelos en él: 1. 2b (*ʿābar*) se relaciona así directamente con *Deut.* 31. 23, donde Yahweh confiere a Josué la función de caudillo (*bôʾ*), y consiguientemente con *Deut.* 31. 7 (cf. *Deut.* 3. 28), la investidura por parte de Moisés (*bôʾ ḥăzaq weʾĕmāṣ*); Jos. 1. 2b representa su realización, o mejor, la orden de desempeñarla. Por su parte, *Jos.* 1. 3-4 es una ampliación que especifica los límites de la nueva tierra, un dogma esencial en la teología de la Alianza, tomado de *Deut.* 1. 7 y 11. 24 ss.[23]; y v. 5 forma el correlato de v. 2 con la promesa de éxito y asistencia por parte de Yahweh (5a=*Deut.* 11. 25a; 7. 24a; 5b=31. 6a; cf. *Jos.* 1. 9). De ese modo *Jos.* 1. 2-5 se organiza como un "encargo de misión" tal como aparece en los relatos de vocación y en el que resulta esencial el *kî ʿimmāk ʾehyeh*. Falta, sin embargo, un motivo, el de la "confortación" que aparecerá en la segunda parte.

Esta contiene, a su vez, la investidura de distribuidor de la tierra (v. 6; cf. *Deut.* 31. 7,23; 3. 28), correlativa de la de caudillo que vimos antes; en

dera esta perícopa de carácter cúltico y la más antigua, por suponer la designación directa de parte de Yahweh (!); cf. o. c. pp. 49-54.

[22] De este modo *Deut.* 31. 14/31. 15,23 se corresponden como encargo y ejecución, y forman una unidad literaria íntima; E. Dhorme, *La Bible. L'Ancien Testament* (Paris 1956) p. 606.

[23] Noth advierte que esta adición no está aquí en su lugar y corresponde más bien al tiempo de David; cf. M. Noth, *Das Buch Josua*, HAT (Tübingen 1953) pp. 27-8; con Rousell hace caer en cuenta también de que se trata de una tradición formulada desde el Norte ("este Líbano"); cf. L. Rousell, *Le Livre de Josué (1-12)* (Paris 1956) p. 9; Soggin, o. c. pp. 29, 30-1.

ambas la expresión *ḥăzaq we'ĕmāṣ* es una fórmula fija; posiblemente una fórmula ritual a la que acompañó en su día algún gesto exterior [24]. La orden de ejecución correspondiente se dará en *Jos.* 13. 7. Aquí también vv. 7-9a son una ampliación, construida concéntricamente como comentario al v. 6: a) "sé fuerte..."; b) "observando..."; c) "el Libro de la Ley..."; b) "observarás..."; a) "sé fuerte..." [25]. A su vez, v. 9b (cf. *Deut.* 31. 8,23), como en la primera parte, forma el correlato perfecto de v. 6 con el doble motivo: de la confortación ("no temas...") y de la promesa de asistencia *(kî 'immĕkā yhwh)* [26]. De este modo las dos partes se construyen de modo homogéneo: orden/investidura; éxito+asistencia/confortación+asistencia [27].

Temáticamente esta primera sección del capítulo presenta la siguiente estructura:

I) *Introducción*: datación, situación, personajes	1. 1
Teofanía: *Deut.* 31. 14-15,31	
II) *Misión*: situación: muerte de Moisés	2a
a) *encargo*: tomar posesión	
fórmula *(qûm 'ăbōr)*	2bα
destino (la tierra como don)	2bβ
ampliación: límites de la tierra	3-4
anuncio: éxito de la misión	5a
promesa de asistencia *('ehyeh 'immāk)*	5b
b) *investidura*: de distribuidor	
fórmula *(ḥăzaq we'ĕmāṣ)*	6a,9a
objeto *(tanḥil)*	6b
ampliación: observancia de la Ley	7-8
confortación *('al tēḥāt)*	9a
promesa de asistencia *('immĕkā yhwh)*	9b

[24] Recuérdese cómo otra tradición (*Deut.* 34. 4) habla de *imposición de manos* por parte de Moisés.

[25] Cf. Lohfink, o. c. p. 37; últimamente R. Smend, 'Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomischen Redaktionsgeschichte', *Probleme biblischer Theologie*, Fs. Von Rad (München 1971) pp. 494-7.

[26] Teniendo en cuenta esta conclusión y su persistencia en los lugares citados del Deuteronomio, Lohfink descubre un formulario de "Amtseinsetzung" compuesto por los motivos de confortación-tarea-asistencia; cf. *infra* p. 398 n. 133.

[27] Se da un cambio de sentido en la expresión *ḥăzaq we'ĕmāṣ*. A este propósito dice Smend, o. c. p. 208: "Hier wird *ḥăzaq we'ĕmāṣ* von v. 6 (unter Benutzung von *Deut.* 29. 8) auf einen ganz anderen Sinn umbezogen, in v. 9 wird es dann aber unter förmlicher Berufung auf *Deut.* 31. 23 im Sinne von v. 6 wiederholt". Tenemos igualmente una generalización teológica que plantea la tesis deuteronomística y profética de la obediencia a la Ley como principio del éxito de Israel y esto ya en forma de "libro", lo que supone un largo camino evolutivo en la concepción de la Ley. "Der Weg von der unmittelbar an Gott und seinem Willen hängenden Glaubenshaltung zu der Buchreligion des Judentums stellt sich hier... Solche Texte wollen in der Vertikale gelesen sein; für diese Tatbestände habe ich früher das Wort "Nachgeschichte" vorgeschlagen"; cf. Hertzberg, o. c. p. 15; Soggin, o. c. pp. 31 s.

7. *Transmisión-Respuesta*

La primera perícopa del capítulo tiene, pues, una estructura profundamente elaborada y de sentido neto. Las otras dos reproducen los elementos de la parte primera de aquélla: la orden de conquista (*'ābar)* y la asistencia divina *(yihyeh yhwh 'immāk)*, y forman un todo estructurado en el que los vv. 6-9 se presentan como un adelanto de la función total de Josué y de la división del Libro, pero sin ser desarrollados en este capítulo. La técnica de la historia deuteronomística resulta, de este modo, un progresivo encadenamiento de temas que se van preludiando unos a otros.

Jos. 1. 12-15 es una interpolación; adviértase el cambio de interlocutor de Josué (los escribas y a través de ellos el pueblo, por un lado; los rubenitas y los gaditas directamente, por otro). La redacción se hace, además, desde la Cisjordania (cf. "al otro lado del Jordán, al oriente"). Se trata de una anotación de carácter teológico que recoge una tradición histórica para resaltar la unidad de la empresa (cf. *Num.* 32. 20-33; *Deut.* 31. 7-20). Una estilización que no concuerda plenamente con el cuadro que ofrece *Juec.* 1. Conserva, con todo, rasgos antiguos que presentan la empresa como una expedición militar con los Rubenitas (los descendientes del primogénito) en vanguardia, frente a v. 11 que la considera una simple toma de posesión incontrastada de algo dado ("pasar... a tomar posesión"). Ese versículo, ya lo veíamos, es la ejecución y el correlato literario de 1. 2 cuyas fórmulas repite ("pasar el Jordán", "a la tierra que os da/doy Yahweh/Yo") [28].

A esta sección segunda corresponde directamente la tercera, donde la respuesta del pueblo se formula como una aceptación plena [29] de la jefatura de Josué sobre la base del reconocimiento del carisma, de la asistencia que le preste Yahweh como a Moisés (cf. v. 5). Al concluir, a su vez, la sección con la fórmula *ḥăzāq we'ĕmāṣ* [30], se nos ofrece una especie de investidura de Josué por el pueblo, que se corresponde con la efectuada por Yahweh y Moisés [31].

8. *Forma literaria*

El relato [32] es fundamentalmente así, despojado de sus ampliaciones, un "encargo de misión" (tipo "salvador") junto con una "promulgación de investidura", y su concepto base es el de la "asistencia de Yahweh" que las

[28] Cf. Soggin, o. c. pp. 30, 32.

[29] Las fórmulas aseverativa y conminatoria (legal) de vv. 16 y 18 se corresponden mutuamente; v. 17, que es la fundamentación, equipara Josué a Moisés en su tarea y carisma; cf. Soggin, o. c. p. 33.

[30] La fórmula pervive y se acomoda a las situaciones, aun sin que se dé una "Amtseinsetzung": *Deut.* 31. 6; *Jos.* 10. 25; *2 Sam.* 10. 12; *Ag.* 2. 4; *Esdr.* 10. 4; *2 Par.* 19. 11; 22. 11-16; cf. Lohfink, o. c. pp. 38 s.

[31] La fórmula aquí, por referirse al mandato de "pasar" dado en v. 11, se relaciona con la investidura de Josué como caudillo (*Deut* 31. 23) más que con *Jos.* 1. 6, que se refiere a su investidura como distribuidor.

[32] Independiente de *Deut.* 31. 14-15, 23.

legitima y garantiza. Ella hace que la sucesión sea vocación. En realidad, la aceptación del pueblo se basa sobre la misma, y podemos decir que de este modo resulta condicional: aguardará su comprobación, nadie le suplantará o contradirá su jefatura con tal que tenga éxito y pruebe la presencia de Dios en él. Yahweh, por su parte, se preocupará de que tal presencia resulte evidente (cf. *Jos.* 3. 7). Nos hallamos en plena mentalidad profético-deuteronomística que juzga del profeta por el éxito de su palabra, dentro de la concepción carismática del poder en Israel [33]. Ya apareció en la vocación de Moisés esta mentalidad profética en el *signo* que la certificaba, de manera explícita en E (*Ex.* 3. 12), implícita en J (*Ex.* 3. 19 ss.) [34]. En este caso, por tratarse de un relato de investidura redactado en plena época profética y según su mentalidad, el signo habría que buscarlo preferentemente por el lado sacramental, implícito probablemente en la fórmula, como advertíamos más arriba [35]. A estas alturas la "palabra" se impone por sí misma al profeta, sin necesidad de signos, y el pueblo posee ya los "criterios" para discernirla (cf. *Deut.* 18. 21; 13. 2 ss.).

El esquema tripartito hace de este capítulo una *unidad estructural*, complementada con las ampliaciones deuteronomísticas que vimos (vv. 3-4, los límites de la tierra; 7-8, la obediencia a la "Ley"; 12-15, las tribus transjordánicas). El núcleo original probablemente se encierra en 1. 1-2,5,6,9/10-11/16-18. Pero, siendo un relato tardío y expresamente intentado como prólogo de una obra literaria más o menos fijada, dichas ampliaciones no deben entenderse necesariamente como *añadiduras posteriores*, sino primordialmente como desarrollos literarios que desbordan el tema y esquema central correspondiente. Pero en su estilo e ideología corresponden al mismo círculo redaccional. En ese sentido se debe entender el "núcleo original" de que hablábamos.

Aunque enunciado en un estilo y forma narrativa diferente, el relato de la vocación de Josué, dentro de su peculiaridad como "sucesión", retiene bastantes de los motivos que aparecen en los demás relatos de vocación: datación (teofanía), misión-investidura (signo implícito), promesa de asistencia, confortación. Desde el punto de vista de la forma, sólo en cuanto "encargo de misión" podrá ser equiparado a los demás relatos de vocación y entrar en su género. Corresponde, sí, a una situación de vocación, pero su configuración literaria le aleja mucho de los otros relatos que forman un grupo más homogéneo.

La vocación de Josué, largamente preparada e inserta en la historia del Exodo y del Desierto [36], en la que se va manifestando como el "sucesor de

[33] Sobre este punto cf. últimamente D. J. McCarthy, 'The Theology of Leadership in Joshua 1-9', Bib 52 (1971) 175; Soggin, o. c. p. 33.

[34] Cf. *supra* p. 80.

[35] Cf. *supra* p. 106.

[36] Para una exposición sistemática de la actuación de Josué en las tradiciones de *Ex.-Num.* cf. K. Möhlenbrink, 'Josue im Pentateuch', ZAW 59 (1943) 14-15, que la resume así: "Nach dem Sieg über die Amalekiter (*Ex.* 17. 8-16) begleitet unser Held den Mose auf den Berg (*Ex.* 24. 12-18) und erschrickt mit ihm bei der Rückkehr in

Moisés" (cf. *Num.* 27. 18; "hombre lleno de espíritu"), se condensa finalmente en un relato que la formula teológicamente como una experiencia concreta de "palabra de Dios".

das Lager über den götzendienerischen Abfall der Gemeinde (*Ex.* 32. 15-28). Er erhält sodann die wichtige Aufgabe der Überwachung und Besorgung des Offenbaurungszeltes (*Ex.* 33. 7-11); als beamteter Priester eifert er gegen die exaltierte Laienprophetie, vor der er offenbar eine Schädigung des Ansehens Moses fürchtet (*Num.* 11. 24-30). An der ersten Expedition ins Kulturland Palästinas nimmt er Teil (*Num.* 13. 1-24) und bewährt bei der entscheidenden Krise, die auf diesen fehlschlagenden Versuch folgt, seinen Glauben an Jahwes Verheissungen (*Num.* 32. 12 und 28). Schliesslich wird er feierlich zum Nachfolger des Moses ernannt (*Num.* 27. 12-23) und erhält den Auftrag, mit Eleazar zusammen die Verteilung der terra promissionis zu leisten (*Num.* 34. 16-29). Damit ist schon deutlich genug auf die Josuatraditionen des zweiten Teils des Josuabuchs gezielt". Para la visión deuteronomística de la figura de Josué, cf. Lohfink, o. c. En relación con *Jos.* 1 y el problema de su vocación es esta segunda la que nos interesa.

CAPÍTULO V

LA VOCACION DE GEDEON (*Juec.* 6. 11-24)

1. *Introducción y texto*

El libro de los jueces nos ofrece una serie de figuras investidas de poder carismático en virtud del cual salvan y rigen a Israel. Su justificación teológica estriba en la presencia del "espíritu" de Dios en ellos. Este dato teológico, común a todos, se hace expresión literaria en algunos, al ofrecernos el libro de los Jueces el momento de su misión y vocación[1], es decir, de su percepción de tener que ser y obrar como instrumentos de Yahweh en aquellas circunstancias. De entre todos ellos, "relato de vocación" es propiamente solo el que describe la de Gedeón.

Juec. 6. 11 *"Vino el ángel de Yahweh y se sentó bajo el terebinto que había en Ofrá y pertenecía a Joás el abiezerita; Gedeón, su hijo, estaba batiendo trigo en la finca*[a] *para esquivarlo a los ma-*

12 *dianitas. Se apareció el ángel de Yahweh y le dijo:*
—"¡Yahweh esté (está) contigo, valiente guerrero!".

13 *Le respondió Gedeón:*
—"¡Por favor, Señor! ¡Con que Yahweh está con nosotros! Entonces, ¿por qué nos ha alcanzado todo esto? ¿Dónde están los prodigios que nos contaron nuestros padres asegurando: mirad[b]*, Yahweh nos sacó de Egipto? Sin embargo, ahora Yahweh nos ha abandonado y nos ha entregado en manos de Madián".*

14 *Yahweh se volvió*[c] *a él y le dijo:*
—"Ve con esa fuerza tuya y salva a Israel de la mano de Madián; mira[d] *que soy Yo quien te envía".*

15 *Le respondió él:*
—"¡Por favor, Señor mío! ¿Con qué voy a salvar a Israel? He aquí que mi clan es el más débil de Manasés[e] *y yo el más joven de mi familia".*

[1] Cf. Baraq (4. 6 ss.), Gedeón (6. 11 ss.), Sansón (13. 1 ss.), Jefté (11. 1 ss).

6

16 *Le dijo Yahweh:*

—"Yo estoy contigo, está seguro[f]*; herirás a Madián como si fuera un solo hombre".*

17 *Le dijo:*

—"Si, por favor, he hallado gracia a tus ojos, me darás un
18 *signo de que Tú has hablado conmigo*[g]*. No te retires de aquí, por favor, hasta que vuelva a ti y te saque una refección y te la ofrezca".*

Le respondió:

—"(Aquí) me quedo hasta tu vuelta".

19 *Entró Gedeón y preparó un cabrito y una "medida" de harina en ácimos*[h]*, poniendo la carne en un cestillo y la salsa en una olla. Se lo sacó*[i] *debajo del terebinto y se lo ofreció.*

20 *Le dijo el ángel de Dios:*

—"Coge la carne y los ácimos, pónlos sobre la roca y vierte la salsa".

21 *Así lo hizo. Extendió el ángel de Yahweh el extremo del báculo que tenía en la mano y tocó la carne y los ácimos. Brotó fuego de la roca y devoró la carne y los ácimos. Y el ángel de Yahweh desapareció de sus ojos.*

22 *Vio Gedeón que era el ángel de Yahweh y dijo:*

—"¡Ay, Yahweh, Señor, que de seguro he visto al ángel de Yahweh cara a cara!".

23 *Le dijo Yahweh:*

—"¡La paz sea contigo! No temas, que no morirás".

24 *Construyó allí Gedeón un altar a Yahweh y lo llamó Yahweh-šalom. Hasta nuestros días se encuentra en Ofrá de Abiecer".*

2. *Notas de crítica textual*

[a] Para esta versión de *gat* cf. M. Dahood, 'Ugaritic Lexicography', *Mélanges E. Tisserant* I (Città del Vaticano 1964) pp. 86-87; el mismo, 'Hebrew-Ugaritic Lexicography II', Bib 45 (1964) 400-01; cf. *infra* n. 48.

[b] Para *hālō'* cf. ug. *hl* = "ecce"; C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook* p. 390; cf. aram. *hlw* = "ecce"; Jean-Hoftijzer, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest* (Leiden 1965) p. 65; cf. *supra* p. 103 n. [d].

[c] La expresión *wayyipen* se ha considerado con frecuencia como anómala y signo de la diversidad de documentos o tradiciones. Kutsch, o. c. p. 82, hace caer en cuenta de su "normalidad" (cf. *Num.* 12. 10; 2 *Par.* 26. 20) en el sentido de "atender", "reconocer", y su valor como signo de acción salvífica.

[d] Cf. *supra* n. [b]; Vg.: *scito quod misserim te.*

[e] Cf. *1 Sam.* 9. 21.

[f] La partícula *kî* tiene valor enfático; cf. *supra* p. 69 n. [g].

[g] Generalmente a la partícula relativa *šā* se le concede aquí valor de conjunción: cf. Brown-Driver-Briggs, *Lexicon* pp. 979 ss., pero podría tener su normal sentido de pronombre relativo: "tut mir ein Zeichen für das, was du mit mir redest"; así O. Eissfeldt, *Die Quellen des Richterbuches* (Leipzig 1925) p. 38; E. Kutsch, 'Gideons Berufung und Altarbau Jdc 6. 11-24', TLZ 81 (1956) pp. 75-84.

[h] Tomando *maṣṣôt* como un acusativo modal. Dhorme: "et des acymes d'un eyphah de farine"; cf. *1 Sam.* 28. 24; *Gen.* 18. 6.

[i] Cf. el texto ugarítico 128:II:9-10 (Gordon, o. c. p. 195) donde aparece el par *šty* / *yṣa*, según la lectura de Ginsberg (*The Legend of King Keret* (New Haven 1946) p. 22). Una posible versión sería: "entonces Keret, el Magnífico, en su casa (un festín) preparó, entró (en ella) a disponerlo y sacó...". La escena representa a Keret tratando de preparar un banquete para los dioses llegados a su casa.

3. *Fuentes: Böhme, Eissfeldt, Whitley*

Este relato ofrece en sus temas y motivos una gran semejanza con el de la vocación de Moisés (teofanía, misión) y el de la de Abrahán (misión, teofanía, altar). De nuevo aparecen aquí los elementos temáticos que se daban en aquellos: el teofánico-cúltico y el vocacional. Y de nuevo nos encontramos en la necesidad de precisar su mutua relación: ¿se trata de dos temas independientes? La persistente ocurrencia del doble tema en los relatos de vocación nos invita a considerar también aquí el motivo cúltico no como un factor independiente sino integrante de la forma [2]. Pero como dicha duplicidad ha dado lugar a diversos análisis de fuentes y tradiciones que excluyen la unidad literaria de nuestro relato [3], vamos a considerar varios de ellos, ya que resultan sumamente instructivos en cuanto a la validez de la metodología empleada por sus autores.

En primer lugar hemos de registrar y valorar los intentos llevados a cabo desde fines de siglo pasado de establecer una *distinción de fuentes* en nuestra perícopa. Nos hallamos ya fuera del Hexateuco y la simple pretensión de prolongar más allá de él la teoría de las fuentes (JEPD) no es compartida por la mayoría de los exégetas [4], ni se puede hablar de una validez clara de los intentos de justificarla. Vamos a tomar tres de ellos, suficientemente distanciados en el tiempo para poder apreciar con la debida perspectiva sus resultados.

[2] A propósito de la integración de elementos y temas es instructivo el análisis que Westermann hace del oráculo profético en sus dos partes, llegando a la conclusión de que la fundamentación o "Anklage" no es una forma independiente, sino integrante en íntima articulación con el oráculo propiamente tal ("Gerichtsankündigung"); cf. C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede* (München 1960) p. 69.

[3] Contra la unidad del relato se pronuncian la mayoría de los autores. Además de los arriba mencionados, cf. últimamente H. Haag, 'Gideon-Jerubaal-Abimelek', ZAW 79 (1967) 309.

[4] Cf. *supra* p. 104.

W. Böhme [5] analiza *Jos.* 6. 11-24 (y 13. 2-24, la anunciación del nacimiento de Sansón) en relación con el Documento J del Pentateuco. Partiendo de su falta de unidad interna [6], lleva a cabo una reconstrucción del relato primitivo que comprendería: 11aαbα [7],12,13a,14a,17a,18a,19a,21-24 [8]. Se excluyen, pues, los elementos "vocacionales" y se mantienen sólo los "teofánicos" en relación con la instalación del altar denominado "*šālôm*", en la que juega un papel de suma importancia la seguración de asistencia que Yahweh da. El resultado tiene, según Böhme, "eine merkwürdige Aehnlichkeit mit dem Jahwisten" [9], como se comprueba por la fraseología. Pero esta afirmación es rechazada por Wiese [10] y el mismo Böhme reconoce que aparecen en el relato expresiones no yahwistas que reclaman un complementador (elohísta) [11]. En todo caso, esta manera de proceder es metodológicamente insuficiente, pues se basa en el *apriori* de que lo original es la saga etiológica del altar de Ofrá. Por otra parte, la correlación con otros lugares bíblicos indica sólo la identidad de *motivos* literarios, no necesariamente la dependencia que el mismo Böhme excluye del relato original en relación con *Juec.* 13. 2-24 [12]. De lo contrario, se podría argüir igualmente el carácter secundario de tales lugares paralelos.

O. Eissfeldt [13], consecuente con su propia versión de la teoría de las fuentes del Pentateuco, descubre en el relato dos documentos paralelos: uno caracterizado por el uso de la expresión "ángel de Yahweh" y otro por la de "Yahweh". Corresponden, para él, a las fuentes J y L respectivamente. De este modo: L=11a,14-18,19b ("y se lo sacó debajo del terebinto"),22 (¡ah, Señor!),23a,24; J=11b,12-13,19,20-22,23b [14]. Paralelo a este doble re-

[5] Cf. W. Böhme, 'Die älteste Darstellung in Richt. 6. 11-24 und 13. 2-24 und ihre Verwandtschaft mit der Jahveurkunde des Pentateuch', ZAW 5 (1965) 259 ss.

[6] Esto aparece claro, según él, comparando vv. 16 y 22 que resultan opuestos: uno supone el reconocimiento de Yahweh y otro no.

[7] A saber: "vino el ángel de Yahweh y se sentó bajo el terebinto que había en Ofrá (perteneciente a Joás de Abiecer) y Gedeón, su hijo, estaba batiendo trigo (en el lagar, para esquivarlo a los madianitas)".

[8] Comparar 13b, no original, con *Jer.* 12. 7.—De v. 14 es original: "y le dijo: ve con esta tu fuerza y salva a Israel". Comparar v. 15 con *I Sam.* 9. 12, del que depende, compuesto para resaltar el milagro; v. 16 es redaccional; v. 17b es una glosa. De v. 18 no es original la mención de la *minḥāh* por su sentido sacral *(hinnîaḥ)*. De v. 19 lo original es la mención sólo del pan ("no tenemos más... para ofrecerte"); lo del cabrito (sacrificio, *wayyaggaš*) y la carne es añadidura, así como el caldo (¿en lugar de vino?), elemento de libación; v. 20 tiene vocabulario extraño: *mal'āk, 'ĕlōhîm* (!), *sela'* (por *ṣûr*, v. 21), *hallāz* (sólo aquí en todo el Libro). Supone así otro autor.

[9] Cf. Böhme, o. c. pp. 259, 272 ss.

[10] Cf. K. Wiese, *Zur Literarkritik des Buches der Richter*, BWANT 40 (Stuttgart 1926) pp. 26 ss.; Kutsch, o. c. p. 83; *infra* n. 28; en concreto, 17a es una expresión hecha ("hallar gracia a los ojos...") e igualmente 13a ("por favor..."); no es material de fuentes.

[11] Cf. Böhme, o. c. pp. 273 ss. El arguye diciendo que "no poseemos todo el documento J". Pero este argumento es ambivalente.

[12] Cf. Böhme, o. c. p. 275.

[13] Cf. O. Eissfeldt, *Die Quellen des Richterbuches* (Leipzig 1925) a. l.

[14] En v. 11a *mal'āk yhwh* es una acomodación a v. 12; lo original sería sólo *yhwh*. V. 11b supone otra fuente, pues si está dentro del *gat* no puede ver (!); por

lato tenemos un tercero en 6. 25-32 correspondiente a E [15]. Los puntos débiles de esta división se hallan en la interpretación de vv. 11,17,23 y en la necesidad de suplir bastantes cosas, amén de las inverosímiles viviseccciones de versículos.

Finalmente C. F. Withley [16], desentendiéndose de la fuente L, recoge el punto de vista de Eissfeldt y distingue dos vocaciones de Gedeón: 6. 11-24 (J) y 6. 25-32 (E). La pertenencia de 6. 11-24 a J se funda en una serie de correlaciones con lugares del Pentateuco [17] atribuidos normalmente a dicha fuente. Esta correlación sería documental más bien que oral [18], habida cuenta de las diferencias de vocabulario y estilo de los diversos relatos. Pero se trata de paralelos materiales que incluyen tantas diferencias como semejanzas; como dice Richter [19], no implican dependencia ni pertenencia a la misma fuente, sino simple identidad de motivos literarios como medios narrativos.

Tenemos así una neta evolución en la apreciación de las fuentes documentales de nuestro relato: desde el análisis que descubre un relato original, interpolado y complementado por glosas posteriores (Böhme) [20], pasando por

su parte la mención de Joás es del relato J (falta en v. 24 (L)), supuesta por la expresión "su hijo" (yahwista). Vv. 12-13 del relato J ("ángel") son un paralelo de vv. 14-16, incluso literal *(bî 'ădōnî*; cf. 13/15), sin que podamos precisar si se trata de dependencia mutua o de una tercera fuente. V. 17b lo traduce así Eissfeldt: "Tut mir ein Zeichen für das, was du mit mir redest" (cf. *supra* n. 6), pues ya sabe que está con Yahweh (cf. v. 16); lo que quiere es un signo que le asegure la empresa. V. 18 supone la ofrenda de un sacrificio *(hinnîaḥ lipnê*; cf. *Ex.* 13. 33; *Num.* 17. 19,22; *Deut.* 26. 4,10; *1 Sam.* 10. 25). V. 19 da un sentido diverso a *bô'* y ofrece la variante *higgîš* (al hombre) / *hinnîaḥ* (sacrificio); a L pertenece 19b (cf. v. 11a). Por su parte 19+20-21 forman una unidad, pero falta algo que les una a v. 13; podría ser quizás la petición del Angel o la súplica de Gedeón para que acepte la invitación. Este prepara gran cantidad de harina en orden al milagro. V. 22 no expresa el temor de la muerte, como supone v. 23; la expresión "¡Ah, Yahweh!" es demasiado floja y corresponde más bien a L como parte de su diálogo (23a,24) en el que pediría perdón de su incredulidad. Hay que suplir algo así como: "Y dijo: debo morir". En todo caso se presenta la dificultad de que el ángel ha desaparecido (v. 21) y no puede seguir hablando ("no temas, no morirás", v. 23b); Eissfeldt asegura que quien habla es Joás, el padre de Gedeón, mencionado en v. 11b (J).

[15] Eissfeldt descubre en estos relatos una identidad de motivos (altura / roca; sacrificio / sacrificio; miedo a morir / peligro de muerte, aseguración dada en ambos por el padre) que le permite sostener que se trata de una variante del mismo tema, encuadrado en el motivo del altar (de Yahweh, de Baal). Esto es puesto en duda por Richter, o. c. pp. 115 ss., *infra* n. 32; cf. Wiese, o. c. p. 29.

[16] Cf. C. F. Whitley, 'The Sources of the Gideon Stories', VT 7 (1957) 175-214.

[17] Cf. *Gen.* 16. 7; 18. 1; 18. 6-8; *Ex.* 33. 20. Tenemos incluso paralelos psicológicos: *Juec.* 6. 17 = *Gen.* 18. 3; *Ex.* 34. 9 (cf. 33. 12,13,17); *Juec.* 6. 12 = *Ex.* 3. 2 (cf. *Gen.* 22. 11). La segunda vocación (*Juec.* 6. 25-32), en cambio, coincidiría con material de E, p. ej., *Juec.* 6. 25-26 = *Ex.* 23. 20-23. Está relacionada con *Juec.* 6. 7-10 que pertenece también a dicho documento (cf. *Ex.* 20. 2; *Deut.* 7. 8; 8. 14; *Jos.* 14. 6; *Amós* 3. 1; *Os.* 9. 1; 12. 9; *Miq.* 6. 4); cf. Withley, o. c. p. 160.

[18] "The phenomenon of a series of narratives drawn from different books yet manifesting marked similarities of thought and language is suggestive of the view that such narratives derive from written rather than oral sources"; cf. Withley, o. c. p. 163.

[19] Cf. *supra* n. 10; *infra* n. 32.

[20] El "relato original" de Böhme no coincide con ninguno de los dos aislados por Eissfeldt. J. M. Lagrange, *Le Livre des Juges* (Paris 1903) pp. 120 ss., propone otra división más: J = 11-13a,14a,15,17a,18-24; E = 14b,16,17b; Rd = 13b.

el que ve una combinación de dos relatos independientes del mismo hecho (Eissfeldt), al que finalmente retiene la unidad documental del mismo (Withley), buscando su paralelo únicamente fuera de él. Los tres coinciden en relacionar de alguna manera nuestra perícopa con el documento J, pero sus resultados son demasiado divergentes y los argumentos en que se basan demasiado ambiguos como para poder aceptar el método como punto de partida de un análisis literario de la misma. Por eso muchos autores se desentienden de él [21] e intentan un análisis de motivos y tradiciones como explicación de los problemas literarios que el relato presenta.

4. *Tradiciones: Gressmann, Kutsch, Richter*

Así Gressmann [22] distingue en el relato dos formas (6. 11-18, saga heroica y 6. 19-21, etiología sacra del santuario de Ofrá), originariamente independientes y sólo más tarde unidas *hábilmente*. La primera nos presenta a la divinidad errante que se entretiene con Gedeón, quien la invita a comer. La comida no tiene para él el sentido de una ocasión de milagro. Dentro de esta saga el tema de la vocación corresponde a su estadio más tardío [23]. La segunda se detiene en detallar la ofrenda-comida de Gedeón de gran importancia para aquel santuario. Constituye su ofrenda típica que ha de repetirse fielmente en cuanto al modo y lugar, pues "es seguro que la divinidad se detiene allí frecuentemente y le agrada recibir tales dones" [24]. El prodigio será la definitiva justificación del *lugar* sacro concreto. Para Gressmann lo restante del relato (vv. 22 ss.) no pertenece a su estadio original. Esta distinción será definitiva y la veremos recogida por autores posteriores [25]. Sin embargo, como en el caso de la vocación de Abrahán tampoco aquí logrará Gressmann percibir la correlación estructural que media entre ambos temas.

Cuarenta años más tarde E. Kutsch [26] ofrece un análisis literario que se sitúa en la línea de Gressmann, pero que resulta mucho más matizado. Reconoce la incoherencia interior del relato [27] y está al corriente de la división de fuentes propuesta para solucionarla. El prefiere distinguir, como Gressmann, dos temas distintos que han sido posteriormente conjugados: 11a, 19-24, etiología del altar de Ofrá; 11b-17(18), vocación de Gedeón. Ambas

[21] En especial Wiese, o. c. pp. 1-4, 20, 26 ss.; Richter, o. c. p. 125; cf. *infra* n. 32.

[22] Cf. H. Gressmann, *Die Anfänge Israels*, SAT (Göttingen 1914) a. l.

[23] "Die Berufung stets zu den jüngsten Bestandteilen der Heldensage gehört. Eigenartig ist, wie sich hier der Nationalheld und das Nationalheiligtum gegenseitig angezogen haben; die Späteren glaubten den Gideon nicht besser verherrlichen zu können als dadurch, dass sie ihm auch die Entdeckung der heiligen Stätte und die Stiftung des heiligen Ritus in seiner Vaterstadt zuschreiben"; cf. Gressmann, o. c. p. 206; y *supra* p. 90, donde se aplica a la vocación de Moisés la misma distinción.

[24] Cf. Gressmann, o. c. p. 205.

[25] Wiese, Kutsch, Beyerlin, Richter.

[26] Cf. E. Kutsch, 'Gideons Berufung und Altarbau Jdc 6. 11-24', TLZ 81 (1956) 75-84.

[27] P. ej.: Angel / Yahweh; se afirma que Dios le habla / se pide signo de lo mismo / se teme la muerte sólo cuando desaparece; el ángel bajo el terebinto / Gedeón en el lagar. Cf. *supra* n. 14.

partes son unitarias[28] e independientes entre sí, como presupone v. 17 (conciencia de estar ante la divinidad) frente a 19-24[29]. En la segunda, los vv. 14-17 constituyen un esquema fijo (encargo-objeción-respuesta-signo) que se da en otros relatos bíblicos de este género (Moisés, *Ex.* 3. 10-12; Saúl, *I Sam.* 10. 1-7,9,21 (incompleto); Jesús, *Lc.* 1. 28-37,13-20). Por su parte tales versículos reclaman vv. 11 ss., como pone de manifiesto el motivo de la presencia (v. 12, *yhwh 'immĕkā*/v. 16, *kî 'ehyeh 'immāk*). Este primer tema ha sido incluido en el más antiguo de la etiología del altar de Ofrá, realizando así el paso de saga local o tribal a saga nacional. Las dificultades literarias se explican desde esta implicación de tradiciones[30]. Si este análisis fuera exacto tendríamos que el punto de inserción de ambos temas es el momento teofánico (v. 11 ss.), esencial a los dos (a la saga cúltica y al relato de vocación). Desde aquí habrá de intentarse la comprensión de su relación mutua, que una simple conjunción o "inclusión"[31] no llega a explicar.

Finalmente Richter[32] estima que *estas* explicaciones a base de complementaciones y mezcla de tradiciones no dan razón suficiente de las dificultades literarias que el texto ofrece[33]. El propone aislar dos fragmentos, cuya lectura separada evita todos los inconvenientes: 11a,18 ss.,21-24; 11b-17[34]. En el primero descubre, después de un detallado análisis de las conexiones sintácticas, tres escenas (11a,18/19-21/22-24) que componen una "narración confesional" ("Aussage-Erzählung"). El segundo, en cambio, se organiza según el "esquema de vocación" y se compone de dos partes; la primera (vv. 12 ss., aparición-palabra del ángel-objeción) menos homogénea, sobre todo

[28] Se resuelven así las objeciones (cf. *supra* n. 8); la variante *sela'* / *ṣûr* se da también en otros lugares en paralelismo; el hecho de desaparecer el ángel y continuar hablando (Yahweh) se refiere a dos niveles diversos de la comunicación con Dios: el visual-teofánico y el auditivo. Se trata de un desnivel narrativo, no psicológico. Por lo demás, el paso del ángel de Yahweh ("ángel de Elohim" en el v. 20 es una interpolación) a Yahweh es un problema general de la Biblia (cf. *Gen.* 16. 7,9,10,13; 18. 1-16; *Ex.* 3. 2-7; cf. *infra* p. 124) que se legitima por el hecho de ser el ángel "representación de Yahweh".—En v. 14 la expresión "volverse" tiene un sentido salvífico y no autoriza a suponer un documento diverso.

[29] Cf. *supra* n. 14; el signo no pretende ser la confirmación del encargo, sino la legitimación del mitente según *Ex.* 3. 13 (contra Eissfeldt); cf. *supra* n. 8.

[30] El v. 18 parece que debería relacionarse con 11b-17, entendido como sacrificio (*minḥāh*) a la divinidad presente; luego sirvió de puente entre el signo pedido y el milagro del fuego, transformándose a la vez la idea de banquete (*maṣṣôt*) en la de sacrificio (*minḥāh*). En el relato primitivo del altar de Ofrá se trataba de un banquete ofrecido a la divinidad; en él es posible que haya desaparecido la "invitación" (cf. *Gen.* 18. 2-5; 19, 2), suplantada por el tema de la vocación.

[31] Así también W. Beyerlin, 'Geschichte und heilsgeschichtliche Traditionsbildung im Alten Testament (Richter VI-VIII)', VT 13 (1963) 1-25.

[32] Cf. W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, BBB 18 (Bonn 1963) pp. 122 ss.

[33] Estas pueden resumirse así: a) duplicados árbol / lagar, Joás / Gedeón; b) tres interlocutores (ángel de Yahweh, de Elohim y Yahweh; Gedeón conoce a Yahweh sin necesidad de signo y no teme / luego le reconoce y teme; c) dos introducciones (11a / 12a); d) dos rocas; e) dos temas diversos: salvador (14-16) y altar (22-24); f) *minḥāh* con doble sentido; g) repeticiones: saludo (12,16), objeción (13,15).

[34] Hay que excluir 19aβ,20, *añadidura sacerdotal*; esto ya lo sugería K. Wiese, *Zur Literarkritik des Buches der Richter*, BWANT 40 (Stuttgart 1926) p. 21.

en su versículo 13 que interrumpe la secuencia narrativa y resulta una composición de motivos literarios hecha desde el versículo siguiente [35]. La segunda, sin embargo (vv. 14-17: palabra de Yahweh-envío-objeción-asistencia-signo), responde plenamente al esquema predicho y se compone de una serie de fórmulas y motivos que le son propios. Sin duda el análisis de Richter es el más exacto desde el punto de vista estilístico y formal, pero en realidad parte de las mismas objeciones que la crítica de fuentes había enunciado y no logra tampoco hallar una explicación satisfactoria a la articulación de los fragmentos, como resulta de su interpretación de vv. 19-20.

También aquí es posible apreciar una notable evolución dentro de una manera más o menos idéntica de enfocar la exégesis. Desde luego, los tres autores considerados prescinden del problema de las fuentes, ateniéndose más bien a las "tradiciones" que el relato "contiene"; se preocupan sobre todo de analizarlas en sí mismas, en su estilo y forma, para tratar luego de explicar la manera de conjugarse. Lo que en Gressmann es mera combinación de temas literarios, resulta en Kutsch una articulación de los mismos y en Richter una expresa manipulación que hace más fácil su ensamblaje.

Pero, en realidad, no hemos salido de la mentalidad que dominaba en la crítica de fuentes: distinguir partes en virtud de una serie de criterios formales y de contenido que continúan siendo los mismos, para después justificar su conjunción. Pero no es verosímil que esto se deba a un proceso de mera combinación externa de motivos o tradiciones atribuidas a Gedeón, sino que el relato ha surgido como "un todo" en el que se integran tales motivos. Estos no se pueden separar, por la simple razón de que no existieron sueltos [36], pues un motivo no es un relato. La *manifestación* de la divinidad a *Gedeón* tiene lugar en *Ofrá* y la sacralidad del lugar y el culto consiguiente se relacionan con la persona y actuación de éste. La posible prehistoria de tal culto, baálico o no, preexistente, atribuido a Gedeón o creado por éste, es ya sólo objeto de hipótesis, pero literariamente los tres momentos: teofanía, héroe, lugar, forman un todo épico perfectamente conjugado. Y también aquí, dada la peculiaridad del "logos hierofánico", es la figura del héroe el elemento coordinador de los demás motivos que convierte la perícopa en "un" relato de vocación como género único [37].

[35] Gedeón no entendería el saludo, refiriéndolo al pasado; la expresión *gibbôr heḥāyil* es extraña a la "Historia de la salvación". Por lo demás, la aparición del "ángel de Yahweh" sería aquí arcaizante; los otros dos casos son: *Ex.* 3. 2; *Juec.* 13. 3; cf. Richter, o. c. pp. 146-8.

[36] Cf. Wiese, o. c. p. 21. H. G. Reventlow, *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia* (Gütersloh 1963) pp. 48 s., supone el desplazamiento de *Juec.* 6. 22 s., que originariamente seguiría a v. 12a (teofanía, pavor sacro); en otro caso, habría que admitir dos relatos paralelos fragmentariamente conservados. Pero ello depende de su peculiar concepción literaria del relato de vocación; cf. *infra* n. 54.

[37] Cf. *supra* p. 91; cf. *infra* p. 385; dentro del relato se podrán distinguir temas y motivos e incluso secuencias (esquemas) de los mismos que en otro lado podrían aparecer independientes como "Grundformen"; pero esto no autoriza sin más a considerarlos en cada caso concreto de origen "tradicional" diverso y sólo posteriormente conjugados en el actual relato. Un excesivo empeño por aislar las "Grundformen" puede desvirtuar la perfección de la obra literaria en su ser definitivo; cf. a este

5. *Unidad y estructura previas del relato*

Los argumentos en que se basa la división de fuentes o tradiciones [38] no resultan decisivos y habremos de considerarlos en sus lugares respectivos. Podemos de momento señalar los más llamativos. Así la alternancia ángel/Yahweh resulta ser un problema general de toda la Biblia [39] y posiblemente representa un recurso teológico-redaccional de la misma. A este propósito comenta Alonso-Schökel: "apparitio ut talis tribuitur angelo Jahwe, non directe Jahwe; sed locutiones et responsabilitas ipsi Jahweh" [40]; y Nötscher: "der Engel Yahwes ist nur eine Erscheinungsform Jahwes selbst, ein wesentlicher Unterschied besteht nicht" [41]. La dificultad de cómo habla Yahweh después de que el ángel ha desaparecido, creo que debe solucionarse en la línea apuntada por Kutsch [42]: se suponen dos niveles psicológicos diversos, no distinguidos en la narración. Asimismo, el hecho de reconocer a Yahweh a partir del signo milagroso, después de haber estado hablando con El y haber recibido la aseguración de su asistencia y misión, hay que entenderlo desde el desenvolvimiento épico de la situación psicológico-literaria. En él se mezclan la perspectiva viva del protagonista y la narrativa del redactor: éste sabe que es Yahweh quien habla; Gedeón, en cambio, *lo va descubriendo* progresivamente [43]. No se trata aquí de una reconstrucción del proceso psicológico por parte nuestra, sino de un recurso narrativo que ya hemos constatado en otras epifanías de "ángel de Yahweh" [44]. Exigir una diferencia de fuentes o de tradiciones por razón de estos recursos de composición épica

propósito H. Wellek - A. Warren, *Teoría Literaria* (Madrid 1966) pp. 112-31. En nuestro caso el esquema vocacional (vv. 11b-17) no se debe considerar como una unidad autónoma, "inserta" en el relato sacral (11a,18 ss.) en razón de que pudiera ser v. 21 el signo pedido en v. 17 y recibiera así significación israelita el altar local; cf. Richter, o. c. p. 128.

38 Cf. nn. 6, 14, 28, 33.

39 Cf. J. Touzard, 'Ange de Yahweh', DBS I col. 242-55; M. J. Lagrange, 'L'ange de Yahweh', RB 2 (1903) 212-25; P. Van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament* (Tournai 1954) pp. 116 ss.; Von Rad, *Theologie*, v. I pp. 298 ss.; J. A. Cook, 'The Theophanies of Gideon and Manoa', JTS 28 (1926-27) 375; Wiese, o. c. p. 21 n. 2, considera el "ángel de Yahweh" un *teologúmenon* posterior; en cambio Richter, o. c. pp. 133 ss., nota que aquí se habla de modo peculiar del "ángel de Yahweh" en relación con un "altar" y esto no es originario; debe considerársele distinto de Yahweh. Pero sus razones no son definitivas; con las mismas características aparece en *Juec.* 13. 2 ss.: "ángel" de Elohim en tierra, que desaparece, es reconocido e infunde miedo. Para él éstos no son elementos antiguos sino resultado de la reflexión teológica; cf. *infra* p. 128.

40 Cf. L. Alonso-Schökel, 'Heros Gedeon', VD 32 (1954) 6.

41 Cf. F. Nötscher, *Das Buch der Richter* (Würzburg 1950) p. 27; J. A. Soggin, *Le livre de Josué* (Neuchâtel 1971) p. 64.

42 Cf. *supra* n. 28.

43 Un ejemplo especialmente interesante de este proceder literario lo encuentra Von Rad en *Gen.* 22; cf. *Das erste Buch Mose* (Göttingen 1967) pp. 203 ss.; *infra* n. 58.

44 Cf. *supra* pp. 76 s.; y así se explica también que Gedeón hable de Yahweh en tercera persona (v. 13) sin que ello signifique ruptura en la narración; cf. Wiese, o. c. p. 21 n. 2; en contra Keller, o. c. pp. 157 ss.; Richter, o. c. p. 145.

es proyectar una psicología literaria cartesiana sobre otra espontánea y menos "lógica".

Así pues, desde una visión unitaria del relato podemos establecer el siguiente esquema [45] cuya articulación veremos en detalles a continuación. Su correspondencia con el de la vocación de Moisés es clara:

I)	Introducción	6. 11
II)	Teofanía	12-13
III)	Misión	14-16
IV)	Signo	17-21
V)	Conclusión	22-24

6. *Introducción*

El relato se abre con un versículo que es claramente introductorio: presenta los personajes y la nueva situación. Supone así el inicio de un relato diverso en relación con la perícopa anterior (5. 1-10) [46]. La versión propuesta ("Gedeón, su hijo, estaba batiendo trigo en la *finca*") suprime la incoherencia, señalada por diversos autores [47], de aparecer el ángel fuera, bajo el terebinto, estando Gedeón dentro en el *lagar*, según la versión ordinaria. El sentido de *gat* lo precisa la lexicografía ugarítica: "colonia con viñas, olivares, huertas y casas adyacentes" [48], es decir, correspondiente a la *ḍayǵat* árabe y a nuestra granja o cortijo. De este modo se anula uno de los motivos cons-

[45] C. A. Keller, 'Über einige alttestamentlichen Heiligtumslegenden I', ZAW 67 (1955) 156-61, traza una estructuración similar, pero desde el punto de vista del "hieròs lógos" de Ofrá: v. 11 (introducción); 12-17, diálogos; 18-21, parte central; 22-24, "Abgesang", reacción.—Se desentiende de la división de fuentes, no unánime, y prefiere un análisis de motivos que ve crecer en torno al *núcleo central* unitario 18-21. Este refleja una leyenda ritual que comprende el rito propio del santuario de Ofra, la costumbre de quemar allí ofrendas y la explicación legendaria de la misma por el bastón del ángel. A este núcleo se añadió más tarde la explicación de la presencia de Yahweh, de su teofanía, a través del diálogo cuyo desnivel literario (ángel / Yahweh) manifiesta la diversidad de origen; cf. Keller, o. c. p. 157.

[46] Sobre la relación de *Juec.* 6. 11-24 con 6. 25-32 las opiniones son divergentes. Algunos (Eissfeldt, Whitley, Hertzberg), como vimos, los consideran dos relatos paralelos o dos variantes de la misma vocación, atribuibles a documentos diversos. Otros (Alonso-Schökel, Nötscher, Wiese, Cook, Richter, Keller) los tienen por dos momentos, episodios o tradiciones etiológicas diversas. A nosotros nos basta con probar que el segundo relato no puede ser definido, en su estadio actual, como relato de vocación. Se trata de un encargo concreto, derivado de una conciencia ya poseída de misión salvífica. Aunque fuese cierta su coincidencia material con 6. 11-24, no está "estructurado" ni pensado en el contexto actual de las tradiciones de Gedeón como relato de vocación. Carece de teofanía, misión, diálogo y signo.

[47] Así Eissfeldt, Kutsch, Richter; cf. *supra* nn. 14, 27; algunos (Wiese, Richter, Haag) consideran glosa "Joás, el abiecerita" y "su hijo", partiendo de la doble tradición.

[48] Cf. J. Aistleitner, *Wörterbuch der Ugaritischen Sprache* (Berlin 1963) p. 70. En Ugarítico se emplea sobre todo para formar nombres de lugar con el apelativo del poseedor o con adjetivos. Así se ha utilizado también en castellano el término árabe (Aldeanueva; en Ug. *gt ḥdṯt*); cf. *supra* n. [a]; para su ocurrencia en la Palestina de la época de El-Amarna, cf. I. Aharoni, 'Rubute and ginti-Kirmil', VT 19 (1969) 137-45.

tantemente alegados para distinguir fuentes o tradiciones narrativas diversas ya en este versículo: una hablaría del terebinto/altar de Ofrá, la otra de la vocación de Gedeón. No está legitimada textualmente tal distinción.

La breve noticia nos sitúa en el espacio [49] y el tiempo; esto segundo sólo en el grado de lo posible para aquella época sin rey, es decir, sin posibilidad de datación precisa. A la vez, nos supone ante la situación de opresión que padecen los israelitas y que mencionaban los versículos precedentes. Nos situamos así en la premisa teológica de la salvación por el "Juez"; de la opresión del pueblo se pasará al clamor y a la gracia (cf. *Juec.* 2. 11-19). Como veíamos, esto ya se daba en la vocación de Moisés (*Ex.* 2. 24; 3. 7,9).

7. *Teofanía*

A continuación se nos ofrece la teofanía, la respuesta de Yahweh al clamor de su pueblo con su presencia salvadora. Se enuncia con su fórmula propia *(wayyērā)* sin ofrecernos descripción alguna de la forma aparecida, como era también el caso en la vocación de Abrahán y parcialmente en la de Moisés (la llama). Se trata de un rasgo que relaciona estas teofanías con las que ofrece la Literatura cananea en las que tampoco se da descripción de la divinidad, sino únicamente "palabra", diálogo [50]. Normalmente éste se formula en ambas literaturas con una serie de interrogantes [51]. En nuestro caso tenemos un "saludo" [52] que contiene el tema clave de la perícopa *(yhwh 'immĕkā)*, el de la presencia y asistencia de Yahweh; será de nuevo asumido en la "respuesta" de Gedeón (v. 13), que lo pone en duda, para ser finalmente confirmado (v. 16) por Yahweh, uniendo así la teofanía y su palabra de misión en una estrecha inclusión conceptual [53].

La respuesta de Gedeón se configura formalmente como una "queja" [54] o "lamentación popular" ("Volksklagelied") que expresa los apuros del pueblo, tal como se pronunciaba con fórmulas fijas en las solemnidades penitenciales

[49] Para la localización de Ofrá cf. F. M. Abel, ''Afrabalā-Forbelet et l'Ofra de Gedeón', JEOS 17 (1937) 31-44; H. Bardke, ''Ofrāh', EncBi, v. V p. 609.

[50] La fórmula normal en éstos es "se acercó Baal / El" *(qrb)*; cf. Gordon, o. c. p. 250 (Krt); p. 247 (Aqht); también se dice "bajó"; cf. *supra* p. 70 n. [h]; *infra* p. 380 n. 51.

[51] Cf. Gordon, o. c. p. 250 (krt: 38 ss.); *infra* p. 383.

[52] Cf. W. Richter, *Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte*, FRLANT 101 (Göttingen 1970) p. 134; en cambio H. D. Preuss. '... und ich will mit dir sein!', ZAW 80 (1968) 142 s., 157, estima que no se trata de un saludo y prefiere un sentido aseverativo.

[53] Richter, *Traditionsgeschichtliche* p. 148, nota la trasposición que hace Gedeón a nivel nacional: contigo / con nosotros, y su supuesta incomprensión de la fórmula (pasado por futuro); creo que debe entenderse la respuesta como una reinterpretación de la fórmula de saludo, casi como un juego de palabras hecho desde la situación concreta.

[54] Cf. Beyerlin, o. c. pp. 8 ss.; Keller, o. c. p. 158, en contra Richter, o. c. p. 153 n. 118. Que "formalmente" la respuesta de Gedeón se configure como una "queja" no quiere decir que deba tomarse (*Juec.* 6. 11 ss.) como un caso de "lamentación-oráculo salvífico", como pretende H. G. Reventlow, *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia* (Gütersloh 1963) pp. 47-50, 71; cf. Richter, *Die sogenannten* p. 135 n. 5.

("Klagenfeier") de la anfictionía (cf. *Juec.* 7. 6; 20. 23,26; 21. 3), prolongada luego en los salmos de queja ("por qué Yahweh...")[55]. De estos es típica la comparación de las antiguas hazañas con el momento presente (cf. *Sal.* 46. 9-12; 80. 9-14). Aquí se pone en boca de Gedeón la misma queja y se inserta su actuación en la tradición de la historia salvífica, equiparándole a Moisés como instrumento del mismo Dios que entonces sacó de Egipto y ahora salva a Madián[56]. El modelo literario es el mismo: respuesta al grito del pueblo, envío del salvador, reticencia de éste ante su misión, aseguración ("Yo estaré contigo"), signo. Se interpreta así el presente desde la acción de Dios y sus esquemas en el pasado, y se confirma la *semejanza* entre ambos relatos que antes apuntábamos.

En el momento teofánico, pues, Gedeón "se comporta" según el esquema conocido, acaso cúltico. Su respuesta toma la forma de una "objeción" contra la acción divina, que resulta incomprensible, aunque desde un cortés sentido de dependencia *(bî 'ădōnî)*. En ella aparece el contraste entre la actitud salvífica de Yahweh, de la que el pueblo mantiene una viva conciencia pues es su razón de ser teológica y política, y la situación actual. Supone así un recurso a la teología de la Alianza en cuanto ésta comprende el empeño salvífico de Yahweh en favor de su pueblo, manifiesto sobre todo en las *niplā'ôt* del Exodo (cf. *Ex.* 3. 20) y de la Conquista, convertidas en el objeto primario de la confianza y oración del pueblo (cf. *Sal.* 44. 2-6). No se trata, pues, de la "objeción" propia de los relatos de misión, que se refiere a ésta, sino de una fórmula cúltica que sirve para poner de relieve la "situación" insinuada en v. 11 (cf. "Madián", inclusión).

Sobre el problema que representa la alternancia ángel/Yahweh, ya hemos hablado más arriba[57]. La forma teofánica (ángel) cede el paso al interlocutor verdadero (Yahweh) en el momento del diálogo; la palabra es la auténtica manifestación de Dios. Representa esta alternancia la forma plástica de combinar el sentido de la trascendencia con el de la presencia de Yahweh; a la vez que sirve para permitir el desarrollo dramático del encuentro. Gedeón no reconoce de repente la presencia de Dios, sino que va llegando a ella desde su presentimiento[58]. Al principio le toma por un viajero que marcha apoyado en su báculo; buscará luego asegurarse del sentido de su presencia que comienza a barruntar, de la firmeza de su palabra; finalmente, el prodigio teofánico le confirmará en ella.

[55] A. Jepsen, 'Warum? Eine lexikalische und theologische Studie', *Das ferne und nahe Wort*, Fs. Rost (Berlin 1967) pp. 106-13.

[56] "Dadurch, dass ein Stück aktueller Historie ins Licht der alten heilsgeschichtlichen Tradition gerückt und als das jüngste Glied in der Kette der Heilstaten Jahwes gedeutet wird, ist die Überlieferung von Gideons Berufung in Ri VI, 11-17 zustande gekommen"; cf. Beyerlin, o. c. p. 9. Se convierte a su vez en un tema de la tradición profética: el día de Madián (*Is.* 9. 3).

[57] Cf. *supra* p. 121.

[58] Cf. Hertzberg, o. c. p. 188; Wiese, o. c. p. 23 (Gedeón *barrunta* que se trata de un mensajero divino).

8. *Misión*

En consecuencia, en la sección siguiente (vv. 14-16) es Yahweh quien habla para responder a la "objeción" de Gedeón y descubrir la intención salvadora. Arranca del motivo con que concluía la anterior ("en manos de Madián") y que volverá a aparecer al final de la misma, sirviendo a la vez de enlace y de inclusión. La mención de Madián en orden quiástico coordina perfectamente ambas perícopas: huir de Madián, entregar en manos de Madián/salvar de manos de Madián, herir a Madián. Y será precisamente Gedeón quien deba encarnar la potencia salvífica de Yahweh en este momento en virtud de un encargo formal [59].

La sección se desarrolla según el esquema preciso de "encargo de misión": encargo, objeción, aseguración, signo. El encargo, formulado con el clásico imperativo *(lēk)* y la precisación enfática ("Yo te envío"; cf. *Ex.* 3. 10), encuentra la actitud reluctante del enviado; éste se siente inepto como Moisés (*Ex.* 3. 11), como Jeremías (*Jer.* 1. 17), como Saúl particularmente [60] (*I Sam.* 9. 21; cf. en cambio *Is.* 6. 8). La respuesta a la objeción *(kî 'ehyeh 'immāk)* es la fórmula típica que asegura la asistencia por parte de Yahweh (cf. *Ex.* 3. 12; *Jos.* 1. 5; *Jer.* 1. 19...) y que en este caso concreto reducirá al enemigo a la impotencia, a "un sólo hombre" [61]. Se pone así de manifiesto que la acción salvífica no se lleva a cabo en Israel en virtud de la propia fuerza sino en virtud de la misión divina, que es Yahweh quien salva. Era por otra parte, como vimos, la fórmula que definía el sentido del nombre de Yahweh [62].

Según Keller tenemos aquí un "*pattern*" perfectamente definido, que deriva del estilo de "Höflichkeit", de cortesía o protocolo [63]; su precisa estructuralidad ha facilitado su inserción en la tradición sacra del santuario de Ofrá, de donde resulta que Gedeón es el héroe-fundador que ofreció allí el sacrificio debido y por tanto objeto de imitación [64]. Pero de nuevo aquí el

[59] "Der Sinn est der, dass die nun folgende Ereignisse nicht als Menschenwerk erscheinen sollen. Um Gottesgeschichte mit Israel handelt es sich, nicht um der rühmlichen Geschichte eines grossen Mannes"; cf. Hertzberg, o. c. p. 190.

[60] Aflora aquí el tema del "menor", elegido para las acciones salvíficas (cf. Isaac, Jacob, Efraín, Moisés, Saúl, David), que al parecer tiene raíces cananeas (cf. Gordon, *UT* p. 195; *sǵrthn abkrnn*: 128:III:16). Para el esquema cf. Kutsch, o. c. p. 79; igualmente Habel, 'The Form and Significance of the Call Narratives', ZAW 77 (1965) 297-323; Richter, *Traditionsgeschichtliche* pp. 149-52; Keller, o. c. p. 158.

[61] Cf. Böhme, o. c. p. 256; la expresión se usa normalmente en el sentido de "convenio, reunión"; en consecuencia, v. 16 sería redaccional.

[62] Cf. *supra* p. 82.

[63] Habel, o. c. pp. 298 ss., lo considera perfectamente serio y anclado en la antigua función del mensajero (cf. *Gen.* 24. 1 ss.); Richter, o. c. p. 148; el mismo, *Die sogenannten* pp. 145 s. Frecuentemente se ve aquí la expresión de la "libertad" con que el profeta acepta su vocación; cf. Von Rad, *Theologie*, v. II pp. 83 ss.

[64] Keller resume así la conjugación del motivo vocacional y el cúltico: "Aus der Sitte der Minḥāh im Heiligtum zu Ofra hat sich der Hieros Logos, in Berücksichtigung von mancherlei Motiven historischer wie literarischer Art, genau entsprechend dem Schema von *Gen.* 1. 6 ff. entfaltet. Eine innere Logik führte die Erzähler dazu, die kultische Anlage durch den religiös-nationalen Heros des Ortes als Antwort auf den

interés del relato se centra en el papel del héroe, no en la etiología sacra; máxime, si se lo considera en relación con los capítulos siguientes. Está intentado como relato de vocación que ha atraído a sí el "hieròs lógos" de Ofrá, no al contrario, dándole mayor significación. Ofrá y su altar son sólo una "etiología cúltica"[65] que recoge y localiza una tradición histórica, que sitúa en el espacio un momento decisivo de la historia de Israel. Toda acción de Dios debe tener una huella precisa en la "tierra de Dios" y la teofanía vocacional de Gedeón necesita un lugar sacro y un culto; bien se trate de la adopción de uno previo, baálico o israelítico, bien sea la actuación de Gedeón el inicio de un culto que a lo largo del tiempo ha desarrollado formas propias, quizá sólo de ámbito local o familiar. Poco sabemos de la naturaleza y alcance del santuario de Ofrá.

El papel del héroe se define esencialmente por su misión, por el encargo recibido : "Ve y salva a Israel de la mano de Madián"[66], que constituye el centro de la perícopa y sobre el que recae igualmente la objeción del enviado. Este es más que un simple mensajero, encargado de un mensaje concreto que transmitir. También aquí su encargo lo es de acción, de actualización de la palabra de Dios: legado y plenipotenciario[67]; aunque será siempre la "palabra" la que sostenga su acción (cf. *supra* pp. 77, 90), manifestando así el carácter profético de su carisma de "salvador".

9. *Signo*

Este esquema tan preciso, que culmina en v. 17 con la petición de "signo", experimenta a propósito de éste un alargamiento como en el caso de la vocación de Moisés. El elemento es suficientemente importante como para reclamar un tratamiento propio. Kutsch opina que el redactor final aprovechó la peculiaridad del relato del altar de Ofrá, con su carácter milagroso de teofanía, para convertirlo precisamente en el signo requerido por el esquema[68]. Pero eso supone que existió un relato teofánico del santuario de Ofrá independiente del vocacional de Gedeón, lo que no es en manera alguna seguro. De todos modos, en la perícopa actual (17-21) continúa siendo Ge-

Einsatz zu bevollmächtigtem Retter errichtet sein lassen. Wir nennen diese innere Logik: "Heiligtums-Ideologie", d.h., den Inbegriff der religiös-geistigen Erfassung einer Kultstätte. Das Heiligtum ist demnach für die Israeliten der Ort, wo die Gottheit erschienen ist, um den Heilsbringer zu bestimmen, um ihr Land und Volk zu befrieden. Da der regelmässige Kult in der nach dem Hieros Logos vom Retter der Vorzeit inaugurierten Weise erfolgte, verband er mit jenem Heilsbringer, bewirkte also eine fortwährende Aktualisierung des von ihm errungenen Heils"; cf. Keller, o. c. p. 161.

[65] Sobre el valor y construcción de las "etiologías" cf. J. A. Long, *The Problem of Etiological Narratives in the O.T.*, BZAW 108 (Berlin 1968); últimamente D. J. McCarthy, 'The Theology of Leadership in Joshua 1-9', Bib 52 (1971) 167 ss.

[66] Sobre el formulario de "salvación" y su *Sitz* en la "guerra santa" cf. Richter, *Traditionsgeschichtliche* pp. 149 ss., 338; el mismo, *Die sogenannten* p. 134.

[67] Cf. Keller, o. c. p. 158; *infra* p. 390.

[68] Cf. Kutsch, o. c. p. 80; Richter, *Traditionsgeschichtliche* p. 128.

deón el personaje central de la escena y nada obliga a pensar que no estuviera originariamente ligado a la misma.

Con frecuencia se ha notado la dificultad que comporta el paso del v. 17 al 18. Se esperaría en éste la indicación del signo pedido (cf. 6. 36) o bien su determinación por el ángel de Yahwéh (cf. *Ex.* 3. 12). Sin embargo, v. 18 parece dejar en suspenso la demanda presentada en el anterior. Todos los autores notan el desequilibrio, pero su explicación no acaba de convencer [69]. Se trata de la implicación de dos motivos que resultan aparentemente discontinuos, pero que tienen entre sí una relación íntima tanto en la mente del autor como en la trama general del relato; no así en la "apreciación" de Gedeón, cuya ignorancia frente al momento teofánico se refleja en la petición de signo y en esa misma discontinuidad de motivos. Pasa así de la dicha *petición de signo,* que cierra el esquema de motivos previo, a la *invitación* al huésped, que el diálogo teofánico y de misión habían *retrasado* por constituir una secuencia fija.

No es preciso suponer con Nötscher y Herztberg[70] que la intención de Gedeón al ofrecer la *minḥāh* (dado su ambiguo sentido de "sacrificio" y "refrigerio") fuese ver si se trataba de un hombre que come o de Dios (cf. *Juec.* 13. 16). En tal caso se daría una secuencia psicológica perfecta entre v. 17 y v. 18, al elegir Gedeón en su propia invitación el objeto del signo pedido, lo que en manera alguna resulta claro. El no espera el signo precisamente en su ofrenda, aunque lo espere cumpliendo su deber de *hospitalidad* y quizás con la intención de "captar la benevolencia" a través de ella. Aquélla consiste en un cordero "hecho", preparado, con su salsa [71] y unos ácimos *(maṣṣôt),* es decir, panes de *masa reciente* y por eso no fermentada que acompañan a la carne (cf. *Gen.* 18. 6 ss.; *1 Sam.* 28. 24). Aquí la *minḥāh* tiene el sentido de refección ofrecida al huésped [72], sin ninguna connotación sacra o cúltica directa.

De ese modo v. 18 ss. (invitación-aceptación-realización) [73] se inserta en una situación parecida a la de *Gen.* 18. 1 ss. (teofanía, *invitación,* promesa,

[69] Es el lugar donde se revela la ruptura y sutura de los dos relatos o tradiciones.

[70] Cf. Nötscher, o. c. p. 28; Hertzberg, o. c. p. 191: "Daran ist die Bewirkung so dass sie zugleich als Opfer dienen könnte"; Gressmann, o. c. p. 205, opina que Gedeón no piensa en que la comida será ocasión de milagro; simplemente, que tendrá hambre y debe comer antes de manifestar su poder(!).

[71] Böhme, o. c. p. 254, cree que la salsa podría estar en lugar del vino (!) como objeto de libación, pues la mención del caldo o salsa le resulta extraña, entendiendo la *minḥāh* como ofrenda cúltica; sobre ésto cf. Nötscher, o. c. p. 28 y Hertzberg, o. c. p. 191.

[72] El término es ambiguo; así lo entienden Wiese y Nötscher, mientras Eissfeldt y Kutsch querrían atribuirle un sentido exclusivamente cúltico o sacro. Tampoco es cierto (contra Eissfeldt) que *hinnîaḥ lipnê* signifique necesariamente un sacrificio, por oposición a *yaggaš*.

[73] En virtud de tal esquema no se puede separar v. 18 de v. 19; cf. Richter, o. c. p. 126. La mención del terebinto nos vuelve al v. 11 y la situación (entró, sacó) es perfectamente inteligible desde la versión allí ofrecida (*gat*, "granja", "finca").

objeción (Sara), signo-profecía)[74] y *Juec.* 13. 8 ss. (teofanía, diálogo, *invitación*, petición de nombre, revelación en el fuego). Es palmaria, sobre todo, la semejanza de situación con este último[75]. Tampoco Manoa reconoce al ángel de Yahweh, a pesar de hablar con él; y la invitación, que cortésmente debería también aquí haber precedido, es en principio un gesto de hospitalidad, no una ofrenda de sacrificio. Ambos son distinguidos netamente. Aquel va unido a la petición del nombre (y a la realización de la palabra en el futuro), como en el caso de Gedeón a la del signo; en ambos casos con un sentido de identificación de la divinidad. Identificación que se lleva a cabo en la subsiguiente transfiguración teofánica del "ángel". Pero en ninguno de los casos la ofrenda representa la etiología de alguna costumbre cúltica, como frecuentemente se ha supuesto[76]; no hay ninguna prueba de que los holocaustos en Ofrá fueran de diversa factura que en los demás santuarios. El momento etiológico vendrá después; aquí estamos ante un simple gesto de hospitalidad.

Lo decisivo en este caso es que dicho gesto es incluido y asumido en la realización del signo pedido; resulta así una especie de "casus pendens" psicológico que adquiere ahora su pleno sentido. Narrativamente debía preceder, pero tiene una relación esencial con el signo pedido como objeto del mismo desde el punto de vista del autor y del lector, no del protagonista. La misma orden del ángel (v. 20)[77] no tiene por qué ser entendida en sentido cúltico, como tampoco lo es en el caso de 13. 16, pues no es pretensión de Gedeón ofrecer un holocausto. Simplemente dispone los alimentos para su consumición ("vierte la salsa"). La narración se va así alargando e intensificando hasta el desenlace final.

Este desenlace se da en el fenómeno milagroso que transforma la comida ofrecida al huésped en holocausto, revelando su poder y su naturaleza sobrehumanas: no se trata de un hombre que se alimente de carne y pan. Responde de esa manera al signo pedido, asegurando la presencia divina y constituyendo, por lo mismo, el culmen de la teofanía. De ese modo v. 21 dice relación directa a v. 12, como principio y término de la misma ("apareció/

[74] Cf. igualmente *Gen.* 15. 1 ss.: teofanía, diálogo, objeción, petición de signo, sacrificio de alianza, nueva revelación con la concesión del signo pedido; aquí el sacrificio de alianza ocupa el lugar de la invitación.

[75] Para la relación entre los dos relatos cf. S. A. Cook, 'The Theophanies of Gideon and Manoa', JTS 28 (1926) 369 ss., que recoge a su vez las diferencias: en 13. 16 se rechaza la comida, lo que supone un progreso teológico; el ángel tiene a su vez sentido diverso en ambos. Así también Böhme, o. c. pp. 261 ss., que resume así las semejanzas: "Die Erscheinung des für einen Menschen angesehen Engels, die an ihm gerichtete Bitte dazubleiben, die Darbringung eines Ziegenblöckleins auf einen Stein, das Verschwinden des Geistes, während das himmlische Feuer die Speise verzehrt, das Erschrecken und die Beruhigung des Menschen der sich bewusst wird ein göttliches Wesen geschaut zu haben" (pp. 269 s.); cf. Richter, o. c. pp. 140-44.

[76] Así Gressmann, o. c. p. 205: interesa conocer el rito y la ofrenda que se hacen a la divinidad, "da man gewiss ist, dass sie öfter dort weilt und gern solche Gaben entgegennimmt"; Keller, o. c. p. 157; cf. *supra* n. 64; Wiese, o. c. p. 25.

[77] Para la denominación "ángel de Elohim" cf. *Juec.* 13. 9 en alternancia con "ángel de Yahweh". Algunos lo consideran como una "glosa".

desapareció"). El elemento teofánico es el típico, el fuego, que unas veces se asimila a la misma forma teofánica (cf. *Ex.* 3. 2; *Juec.* 13. 20) y otras es expresión de la actuación maravillosa de Dios (cf. *Lev.* 9. 24; *3 Rey.* 18. 38; *1 Par.* 21. 16; *2 Par.* 7. 1); en todo caso, testimonio de su presencia, de que era el "ángel de Yahweh", sin que se pueda pretender descubrir la tradición de un "ritual" especial en cada una de estas teofanías. El intento de Cook [78] de ver en estas teofanías relatos de "cultos locales" y de sus sacrificios humanos de fundación ("desaparición del ángel en la llama") no resulta en modo alguno demostrado. El hecho de que tal sacrificio se diera en la historia de Jefté y en el culto de Mispá no autoriza a suponerlo en los demás casos.

No hay que ver, pues, en esta perícopa (vv. 17-20) duplicidad de fuentes o de tradiciones (como tampoco puede apreciarse en *Juec.* 13. 2 ss.), sino una peculiar disposición de motivos literarios [79], signo e invitación, intentada como consumación de la teofanía a Gedeón y respuesta al signo pedido, por donde ambos motivos se sueldan íntimamente. Pero nada autoriza a suponer que existiera una tradición de teofanía sacra en Ofrá (fuego divino que consume una ofrenda-holocausto) independiente de la invitación de hospitalidad hecha por el héroe que recibe la visita de la Divinidad. Visita toda ella determinada por la misión que aquél va a recibir, que constituye su razón de ser. Tenemos así una perfecta articulación de los motivos que constituyen la unidad literaria del relato de la vocación de Gedeón. El gesto de hospitalidad es un elemento estructural del relato, no una añadidura posterior.

Como decíamos, el signo ha asumido la característica de una explicitación total de la teofanía, se ha hecho inmanente a la misma y lleva a Gedeón a "reconocer" la presencia del "ángel de Yahweh" (cf. 13. 20 ss.). Cierra así literariamente el ciclo abierto en v. 2 a modo de inclusión temática. Lo que sigue (vv. 22-24) es ya un "Nachklang", una resonancia que se remonta a su vez a vv. 1 ss. y encierra en doble círculo concéntrico toda la perícopa ("vio al *ángel*, la *paz* contigo; construyó un *altar*, en *Ofrá de Abiezer*").

10. *Conclusión. Estructuración*

Ante la teofanía la reacción de Gedeón es la normal: tiene miedo de morir (cf. *Gen.* 32. 31; *Ex.* 20. 19; 33. 11; también, sobre todo *Juec.* 13. 22). En las teofanías proféticas (Isaías, Ezequiel) esta reacción se determina al primer encuentro con Yahweh; en las de "ángel de Dios" se retrasa más (cf. *Ex.* 3. 6; *Juec.* 13. 22), hasta que la forma teofánica se explicita del todo. La "confortación" sigue también aquí a la susodicha reacción con la fórmula normal ("no temas"), que en los relatos de vocación profética (cf. *Jer.* 1. 8,17;

[78] Cf. Cook, o. c. p. 375.

[79] Típica es la aparición del báculo en la mano como instrumento del signo (cf. *Ex.* 4. 1-4; *supra* p. 87), que en la investidura profética tiene su contrapartida en la "extensión de la mano" *(šālaḥ yād)*; cf. *Is.* 6. 6-7; *Jer.* 1. 9; *Ez.* 2. 9. Para la expresión hebrea cf. *supra* p. 99 n. 24.

Ez. 2. 6; 3. 8 ss.; cf. *Jos.* 1. 9) acompaña a la "promesa de asistencia" y está puesta en boca de Yahweh. Ya hicimos mención más arriba [80] de la dificultad que engendra esta nueva locución de Yahweh, una vez desaparecida la teofanía. Eissfeldt asegura que no es Yahweh el que habla, sino el padre de Gedeón (!) [81]; Alonso-Schökel recurre a la voz interior [82]; Nötscher se pregunta si no se trata de otra visión [83]; Gressmann excluye esta sección del relato como secundaria [84].

En realidad, como observa Kutsch, se trata de un cambio de situación psicológico-literaria en Gedeón, a quien se hace expresar en "fórmulas fijas" su miedo y su tranquilidad como reacción teofánica espontánea (cf. *Is.* 6. 5; *Gen.* 43. 23). Ahora, en situación de *plegaria,* se dirige Gedeón a Yahweh y percibe su respuesta tranquilizadora. Esta es completamente tópica y construida como *explicación etiológica* del *altar-šālôm* de Ofrá, de manera que es inútil preguntarse cómo habla Yahweh o concluir de allí a una tradición diversa. Posiblemente el nombre del altar tiene un origen más complicado que el que resulta de la experiencia de haber escapado a la muerte en una teofanía, motivo que aparece en otras (cf. *Gen.* 32. 31; *Juec.* 13. 22). Pero sirve aquí de explicación etiológica, de "hieròs lógos", colocado al final del relato vocacional como es lo normal en las etiologías [85]. Proporciona así la localización sacra de esta tradición. Es la consecuencia normal de toda teofanía, que se da en lugar sacro o hace sacro el lugar donde se da. Como dice Keller [86], quien tiene una teofanía se entiende que debe alzar un altar (cf. Gen. 12. 7; 22. 3; 33. 20; *Ex.* 17. 15). Las semejanzas bajo este respecto con la vocación de Abrahán son especialmente relevantes: árbol, teofanía, mensaje de salvación, edificación de altar, nombre [87].

En resumen, el esquema que ofrece este relato de vocación es el siguiente:

I) *Introducción*:	situación, "lugar sacro", personajes (datación)	6. 11
II) *Teofanía*:	aparición: fórmula teofánica *(wayyērā')*	12a
	forma teofánica (ángel)	12a
	diálogo teofánico: saludo / asistencia *(yhwh 'immĕkā)*	12b
	respuesta: queja	13ab

[80] Cf. *supra* n. 28.
[81] Cf. Eissfeldt, *Die Quellen* a.l.
[82] Cf. Alonso-Schökel, o.c. p. 7: "Angelus disparet post ignis excitationem; Gedeon agnovit adesse deum et terretur; vox interna eum solatur. Quam vocem Jahweh internam saepius audiet Gedeon in sequentibus".
[83] Cf. Nötscher, o.c. p. 28.
[84] Cf. Gressmann, o.c. p. 204.
[85] Cf. *supra* n. 65.
[86] Cf. Keller, o.c. p. 160; Richter, o.c. p. 135.
[87] En vista del paralelo cabría (?) traducir *Gen.* 12. 8: *wayyiqrā' bĕšēm Yhwh,* "y (le) impuso el nombre de Yahweh", como hace aquí Gedeón llamando a su altar *Yahweh-Šālôm.* Así resultaría clara la yahweización de los lugares cananeos. Adviértase también aquí, al final del relato, la presencia del verbo de la vocación *(qārā')* como respuesta del hombre a la llamada de Dios.

III) *Misión*:	situación: opresión	13bβ
	encargo: fórmula *(lēk... wĕhôša'tā)*	14a
	objeto: librar de Madián	14a
	misión *(šĕlaḥtîkā)*	14b
	diálogo de misión:	
	objeción personal ("¿con qué... y yo...?")	15
	respuesta: asistencia *('ehyeh 'immāk)*	16a
	anunció: éxito de la misión	16b
IV) *Signo*:	petición de signo: confirmación de identidad	17
	invitación: propuesta / aceptación	18
	ejecución	19
	orden: preparación de ofrenda	20
	ejecución: gesto *(wayyišlaḥ... bĕyādô wayyigga')*	21a
	identificación teofánica: fuego, desaparición	21b
V) *Conclusión*:	reacción (diálogo): temor	22
	saludo / aseguración *('al tirā')*	23
	(inclusión con v. 12: ángel, saludo)	
	etiología: altar / *šālôm*	24a
	localización (inclusión con v. 11)	24b

II. *Unidad del relato*

Pero, advirtamos de nuevo, el centro de interés lo ocupa el héroe y su misión, de donde deriva la unidad del relato. Este no es primariamente un relato etiológico-cúltico, sino vocacional, construido no desde la perspectiva y el interés por un santuario sino desde la actuación de Gedeón en la historia santa[88]; es un prólogo teológico. El elemento cúltico es un motivo que el relato asume e integra, dado el carácter teofánico de la experiencia de vocación y la actualización cúltica de la historia de Israel. El culto de Yahweh es un culto esencialmente historizado en el que se conmemoran sus hazañas, llevadas a cabo por mediación de sus legados plenipotenciarios.

Desde el punto de vista de las tradiciones el relato es fundamentalmente unitario (vv. 11-22), reflejo teológico de la actuación carismática del "juez" Gedeón. La secuencia de sus motivos es clásica y normal en este género. En cambio, su relación con el santuario-altar de Ofrá es más difícil de precisar

[88] Así, no cabe distinguir con Richter en nuestros relatos dos "Gattungen" (vocación y relato "religioso" con etiología cúltica), sino más bien "un relato" de vocación (no sólo "esquema") y una etiología cúltica integrada, como los otros motivos, en aquél, aunque de modo más extrínseco. Por naturaleza la etiología es siempre una "aplicación" de algo dado. No se puede hablar de un "relato religioso de visita" en el que se mete la "vocación", pues tal género de relato no es una forma autónoma en sí, sino que es siempre "visita para" algo e incluye el oráculo salvífico, en este caso de misión, resultando con él un "relato de vocación".

como dijimos [89]. Ahí tenemos, posiblemente, una institución sacra independiente, integrada en la vocación del héroe a la que fija cúlticamente y de la que recibe prestancia, haciéndola su "hieròs lógos". Pero no puede excluirse la posibilidad de que Ofrá represente un santuario familiar que por Gedeón adquiere su significación nacional; en ese caso su relación con su "vocación" sería mucho más original [90].

[89] Se podría incluso suponer que este relato sobre el altar de Ofrá, con la subsiguiente destrucción del altar de Baal (6. 25-32), atraída por él o idéntica con el mismo, interrumpe el relato de vocación que se continuaría en 6. 36-40 con un signo que recuerda la estructura de *Ex.* 4. 1-9 (cf. S. Bertman, 'A Note on the Reversible Miracles', HistRel 3 (1964) 323-27). *Juec.* 6. 36-40 no parece caer bien después de 33-35, que suponen una situación de guerra fuera de casa. Primitivamente pudo estar en relación con 6. 17 (cf. "hablar, salvar"). Tendríamos así la tradición del doble signo, como en Moisés, con él coincide además en la reversibilidad. Pero aquí los dos son para asegurar al "llamado", aunque el segundo puede servir de testimonio ante otros.

[90] Ultimamente ha aparecido la obra de L. Schmidt, *Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative. Studien zu Tradition, Interpretation und Historie in Überlieferungen von Gideon, Saul und David*, WMANT 38 (Neukirchen 1970), que no me ha sido posible incorporar en el presente estudio.

PARTE SEGUNDA

RELATOS ATIPICOS DE VOCACION PROFETICA

Capítulo VI

LA VOCACION DE SAMUEL (*1 Sam.* 3. 1 - 4. 1)

1. *Introducción y texto*

En la evolución histórico-social de Israel la aparición de la figura de Samuel representa un momento decisivo. A partir de él comienza a operarse una nueva distinción en las "funciones" político-religiosas que rigen la comunidad. Samuel resulta todavía una figura compleja, la última, que reúne en sí las funciones de jefe o juez de la anfictionía, profeta y quizás "sacerdote". Se delinea así como un nuevo Moisés y de hecho la tradición relaciona ambas figuras (cf. *Jer.* 15. 1; *Sal.* 99. 6) [1]. Pero Samuel reúne en sí esas funciones de modo muy peculiar; en realidad, no fue sacerdote ni profeta en sentido clásico [2].

Más bien hay que considerarle como una figura de transición y por eso aún no bien definida, en quien se da el paso del "vidente" y sus funciones, en una sociedad "políticamente" carismática y "no organizada", al "profeta" clásico de la época monárquica (*I Sam.* 9. 9) [3]. Esta dificultad en la determinación de su figura y actuación se refleja en el relato de su "vocación". En primer lugar, ¿se trata de un relato de vocación y de vocación profética? [4]. Aparentemente faltan en él elementos esenciales: no hay "misión" ni por consiguiente mensaje que transmitir o función que cumplir, al menos de modo explícito; tampoco tenemos "signo" alguno que garantice la palabra o realice la investidura. Su intención es sin duda la de "introducir" una actividad oracular, pero su "forma" no ofrece más que la "primera" experiencia de un "vidente". En este sentido el relato es "realístico" y antiguo, y no refleja aún el paso antes mencionado.

[1] Cf. E. Robertson, 'Samuel and Saul', BJRL 28 (1944) 176; L. Monloubou, 'Un précurseur des prophètes: Samuel-le-Voyant', BiViChr 71 (1966) 58.

[2] Cf. H. W. Hertzberg. *Die Samuelbücher*, ATD (Göttingen 1960) a. l. Lo mismo cabe decir de Moisés y aún más de Josué. Representan un tipo diverso que no puede medirse por esas categorías. En particular sobre el pretendido sacerdocio de Samuel cf. A. Cody, *A History of the O.T. Priesthood*, AnBib 35 (Roma 1969) pp. 72-80.

[3] M. Newman, 'The Prophetic Call of Samuel', *Israel's Prophetic Heritage*, Fs. Muilenburg (New York 1962) 86-97, interpreta esta evolución como una transmisión de la función de Mediador de la Alianza, cuyo festival conmemoraría *1 Sam.* 3. 21 y de donde arrancaría la figura del profeta clásico; cf. *infra* p. 400.

[4] Son bastantes los autores que responden afirmativamente (Hylander, Jepsen, Hertzberg, Newman, Macholz, Neuhäusler, Reventlow); en cambio lo niega Richter, ya que no posee el "esquema" normativo indispensable para constituir "vocación"; cf. W. Richter, *Die sogenannten Berufungsberichte*, FRLANT 101 (Göttingen 1970) p 50 n. 61 y p. 174 n. 5.

Sólo en cuanto se "inaugura" con él la función de un transmisor de la palabra en el pueblo de Dios cabe hablar de "relato de vocación". Pero este carácter resulta claro atendiendo sobre todo a su "intención" última y leyéndolo desde su cumplimiento: la revelación recibida afecta a una de las estructuras básicas de la comunidad y su realización va a significar la instalación del propio Samuel como figura decisiva del momento. Es así, implícitamente, un oráculo de misión y de mensaje profético. Hay además dos elementos que lo definen como relato de vocación y de vocación profética: el formulario y su construcción en torno al hecho de la "palabra de Dios"[5]. Sobre ello volveremos a continuación.

1 Sam. 3. 1 *"El joven Samuel servía a Yahweh a las órdenes de Elí y en*
aquellos días la palabra de Dios era escasa y no había visio-
2 *nes en abundancia. Sucedió un cierto día que se hallaba acos-*
tado en su cuarto Elí, cuyos ojos comenzaban a debilitarse
3 *sin poder ver; y la lámpara de Dios aún no se había extingui-*
do, mientras Samuel dormía ya en el templo de Yahweh don-
4 *de se hallaba el arca de Dios. Llamó Yahweh-El:*

—*"¡Samuel, (Samuel)!"* [a].

Dijo:

—*"Aquí estoy".*

5 *Corrió hacia Elí y dijo:*

—*"Heme aquí, pues que me has llamado".*

Le respondió:

—*"No te he llamado, hijo mío; vuelve a acostarte".*
El se fue y se acostó.

6 *Volvió Yahweh a llamar a Samuel de nuevo y éste se alzó*
y fue hacia Elí y le dijo:

—*"Heme aquí, pues que me has llamado".*

Respondió:

—*"No te he llamado, hijo mío; vuelve a costarte".*

[5] Cf. K. Möhlenbrink, 'Sauls Ammoniterfeldzug und Samuels Beitrag zum Königtum des Saul', ZAW 58 (1940-41) 65 n. 5. El "vidente", por lo demás, se encuentra en la línea religiosa del profeta; cf. A. González-Núñez, *Profetas, Sacerdotes y Reyes en el Antiguo Israel* (Madrid 1962) pp. 174 ss. Sobre el papel de Samuel en la instauración de la monarquía cf. A. Weiser, 'Samuel und die Vorgeschichte des israelitischen Königtums', ZTK 57 (1960) 141-61; H. Bardtke, 'Samuel und Saul. Gedanken zur Entstehung des Königtums in Israel', BO 25 (1968) 289-302; W. F. Albright, 'Samuel and the Beginnings of the Prophetic Movement', *Interpreting the Prophetic Tradition* (New York 1969) pp. 149-76; W. A. Irwin, 'Samuel and the Rise of the Monarchy',AJSL 58 (1941) 113-34. Sobre su figura en general A. Weiser, *Samuel. Seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung*, FRLANT 81 (Göttingen 1962).

7 *Samuel no conocía a Yahweh ni se le había revelado aún la palabra de Yahweh.*

8 *Volvió Yahweh a llamar a Samuel por tercera vez y se alzó él y fue hacia Elí y le dijo:*

—"Heme aquí, pues que me has llamado".

9 *Comprendió Elí que Yahweh llamaba al muchacho y le dijo Elí a Samuel:*

—"Ve a acostarte y si acontece que te llama, dirás: Habla Yahweh, que tu siervo escucha".

10 *Se fue Samuel y se acostó en su cuarto. Yahweh entró y se situó (de pie), y llamó como en veces anteriores:*

—"¡Samuel, Samuel!".

Y respondió Samuel:

—"Habla, que tu siervo escucha".

11 *Dijo Yahweh a Samuel:*

—"He aquí que voy a hacer una cosa en Israel que todo
12 *el que la oiga sentirá retiñir sus oídos. En aquel día cumpliré a Elí todo lo que tengo dicho de su casa, de princi-*
13 *pio a fin, y le haré saber que yo he condenado a su casa para siempre por la iniquidad de saber que sus hijos se*
14 *habían hecho maldición* [b] *y no corregirles. Por eso juro a la casa de Elí que no se expiará su iniquidad con sacrificio ni ofrenda por siempre jamás".*

15 *Se acostó Samuel hasta el amanecer y abrió las puertas de la casa de Yahweh. Samuel tenía miedo de manifestar la vi-*
16 *sión a Elí. Llamó Elí a Samuel y le dijo:*

—"¡Samuel, hijo mío!".

Respondió:

—"Aquí estoy".

17 *Le preguntó:*

—"¿Cuál es la palabra que te habló? [c]*. No me la ocultes, por favor. ¡Que Dios te castigue* [d]*, si me ocultas algo de la entera palabra que te habló!".*

18 *Le reveló Samuel todas las palabras, sin ocultarle (nada). Dijo él:*

—"¡El es Yahweh [e]*, que haga como estime oportuno!".*

19 *Creció Samuel y Yahweh estuvo con él y no dejó caer al sue-*
20 *lo (ninguna) de sus palabras. Reconoció todo Israel, de Dan hasta Beršeba, que Samuel era seguro como profeta de Yah-*

21 *weh. Volvió Yahweh a aparecerse en Silo, pues se reveló Yahweh a Samuel en Silo por su palabra.*
4. 1a *Y la palabra de Samuel llegó a todo Israel".*

2. *Notas de crítica textual*

[a] La fórmula supone la interpelación directa (cf. v. 10, igualmente sin complemento), como muy bien han captado los LXX; el TM lee: "llamó Yahweh a Samuel...". Los LXX, por su parte, suprimen la partícula *'el* y duplican la interpelación (cf. v. 10); cf. E. Dhome, *Les Livres de Samuel* (París 1910) p. 43. Tal supresión no es precisa, pues *Yahweh-'ēl* es el nombre completo del Dios de Israel; cf. *supra* p. 83 n. 58. La duplicación del nombre es probablemente original en esta forma de "vocación"; cf. *infra* p. 382 n. 66.

[b] Cf. P. A. H. De Boer, *Research into the Text of 1 Samuel I-XVI* (Amsterdam 1938) p. 82: "They make themselves a *qĕlālāh*", lo que recuerda la vocación de Abrahán "por quien se bendecirán todas las naciones"; cf. *supra* p. 58. No es preciso corregir *lāhem* por *'ĕlōhîm*; cf. Dhorme, o. c. p. 44.

[c] Sorprende que nunca exprese Elí el sujeto de *dibbēr*, a pesar de haber comprendido (cf. v. 8,18) que era Yahweh quien hablaba al muchacho. Puede suponerse que el sujeto se sobreentiende, pero igualmente puede suponerse que *'ēlékā* debería vocalizarse *'ĕlĕkā*, "tu Dios", resultando así una fórmula estrictamente cúltica. En v. 4 veíamos cómo la vocalización disimulaba el nombre completo de Dios, Yahweh-El.

[d] Literalmente: "¡Que así te haga Dios y así te añada...!".

[e] Sobre el posible sentido etimológico de la expresión *yhwh-hû'* cf. *supra* p. 83 n. 58.

3. *Unidad y estructura*

En este relato se revela una construcción concéntrica precisa en torno al tema de la "palabra de Dios", que permite organizarlo de este modo:

a) Introducción: la palabra se hace rara	3. 1-3
b) Teofanía: Samuel no la distingue	4-10
c) Revelación: le llega	11-14
d) Transmisión: la sabe y la comunica	15-18
e) Conclusión: reaparece la palabra	19-4. 1a

Esta progresión del tema central determina la secuencia de una serie de momentos que recuerdan el esquema orden-ejecución aparecido en la vocación de Josué[6]. Aquí, con todo, la orden se halla implícita y la transmisión se desarrolla de manera peculiar. Por otra parte, el amplio desarrollo del momento teofánico le separa de aquél, para aproximarle más al esquema vocacional. Formalmente, pues, el relato es complejo, aunque su unidad temática sea clara. Esta le aísla como un todo aparte dentro del complejo literario *1 Sam.* 1-3.

[6] Cf. *supra* p. 103. En ambos está presente el "reconocimiento" por parte del pueblo.

Una determinación de fuentes dentro del mismo relato resulta imposible y las diversas teorías[7] lo atribuyen a una de las dos que detectan en el complejo indicado. Así, p. ej., Eissfeldt supone *1 Sam.* 1-3 fruto de la combinación de dos narraciones distintas[8], una sobre Elí-Samuel (1. 1-3a,4-28; (2. 1-10),11(18a),18b-21(26); 3. 1,2a-3-11,(12-14),15-21), otra sobre Elí y sus hijos (1. 3b; 2. 12-17,22-25,27-36; 3. 2b). A nuestro capítulo esta distinción afectaría poco. Pero Press[9] la rechaza con razón por improbable y admite una sola fuente, aunque se descubran varias manos que han intervenido en la composición de *1 Sam.* 1-3. Retiene una misma línea narrativa en 2. 11, 18b-21 y c. 3 en que se combinan el "idilio" de la juventud de Samuel con el motivo "novelístico" del servidor del templo, que constituye nuestro capítulo. Ya anteriormente Gressmann[10], analizando el género literario y los motivos de la sección, la había definido como un "idilio" en dos tiempos: el primero (1. 1-2. 11) narra el nacimiento y la consagración a Dios; en el segundo (2. 12-3. 21) se distinguen dos pares de escenas en contraste (2. 12-17, Elí el viejo; 2. 18-21, Samuel y su madre; 2. 22-26, desgracia de Elí; 3. 1-21, revelación-exaltación de Samuel). Nuestro relato continúa así como una unidad de composición. Para Gressmann representa una especie de prólogo a la historia siguiente, que ya existía, en el que se recogen tradiciones en torno a la tradición oracular de Silo reanudada con Samuel.

Este carácter prologal es propio de los relatos de vocación en cuanto resumen y preludian la actividad del héroe de las tradiciones que les siguen; ya lo hemos visto en relatos precedentes y volveremos sobre ello más tarde. De ahí su carácter redaccional y secundario desde el punto de vista de la historia de las tradiciones, y sumamente estructurado desde el punto de vista de la forma. Ateniéndonos a ésta y dejando de lado la imposible pretensión de descubrir sus fuentes, así como la demasiado genérica clasificación de "idilio" o "novela", hemos de considerarlo como relato de "vocación de vidente-profeta". En él Samuel descubre por "vez primera" a Yahweh y su palabra, e inicia una actividad oracular de importancia decisiva en Israel.

[7] Cf. a este propósito Robertson, o. c. pp. 178 ss., que resume las teorías sobre las fuentes de *1 Sam.* 1-15. El, por su parte, distingue seis secciones cerradas por los correspondientes "suplementos" en relación con la notación *sĕtûmāh* del texto masorético. Nuestra perícopa corresponde a la primera sección (1. 1-4. 1a).

[8] Cf. O. Eissfeldt, *Die Komposition der Samuelis Bücher* (Leipzig 1931) p. 4 n. 1. Piensa, por otra parte, que las tres fuentes que es posible descubrir en el Libro de Samuel no corresponden a las del Pentateuco.

[9] Cf. R. Press, 'Der Prophet Samuel. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung', ZAW 56 (1938) 178 n. 2; Cody, o. c. p. 68, distingue en este "relato de la infancia de Samuel" tres tradiciones. La tercera, que es una composición del compilador, corresponde a nuestra perícopa. Cf. también J. Dus, 'Die Geburtslegende Samuels I Sm 1. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zu I Sm 1-3', ROS 43 (1968) 163-94.

[10] Cf. H. Gressmann, *Die älteste Geschichtsschreibung und Propheten Israels,* SAT (Göttingen 1910) p. 8 n. 1. Considera por su parte 2. 27-36 como "ein späterer Zusatz aus der Zeit Josias, der die Verdrängung der Eliden durch die Zadokiden weissagt" (cf. *3 Rey.* 2. 27 y *4 Rey.* 23. 8 ss.); o. c. p. 8 n. 1.

4. *Introducción*

Como relatos precedentes, éste se abre con unos versículos (1-3) que son la introducción y que presentan los *personajes* (Samuel, Elí), la *datación* (los últimos días de Elí), incluso el *momento* (antes de amanecer) y el *lugar* (*māqôm*, el santuario de Silo). Este dato es de sumo interés, porque una vez más tenemos en él relacionada la vocación y la circunstancia cúltica. Aunque aquí ciertamente no como "hieròs lógos", puesto que el santuario desaparecerá y su "ruina" va incluida en el oráculo recibido en esta ocasión. Singularmente significativa es la caracterización teológica del momento: "la palabra de Dios era 'escasa' en aquellos días" [11], lo que equivale a una confesión de abandono de Israel por parte de Yahweh. Oficialmente tiene un "Juez", Elí, pero su carisma se ha extinguido si lo tuvo y tiende a institucionalizarse en la función de Sacerdote del santuario anfictiónico [12]; de este modo la aparición de Samuel es una vuelta a la "ortodoxia" carismática, formulada quizá desde la mentalidad profética del Norte donde siempre se mantuvo más vigente. El tema de la "palabra" proviene verosímilmente también de ese ámbito, con lo que al parecer se intentaría un relato un tanto anacrónico de Samuel [13], aun respetando sus orígenes de "vidente".

Se ha visto en este relato una referencia a la "incubatio" [14] o reposo en lugar sagrado con el fin de obtener un sueño o revelación. Es probable que tal uso o al menos su "forma" (situación, vocabulario y esquema) esté subyacente en este relato, aunque en el mismo se resalta sobre todo lo inesperado de la revelación y su origen no onírico [15]. Es decir, se la habría sometido a una transformación teológica para resaltar el carácter carismático de la vocación de Samuel.

5. *Teofanía*

Aquella viene expresada con la típica fórmula *(wayyiqrā')* [16] repetida tres veces por el recurso literario de la "gradación", que aparece en otros relatos de este género [17], y culminando en la teofanía. El suceso ofrece, pues, la cuádruple repetición del mismo hecho con las mismas fórmulas: la primera y cuarta dan la "vocación" en forma directa total, la segunda y tercera en for-

[11] Literalmente: "preciosa, cara", con el doble matiz semántico de este adjetivo.

[12] Indicios de dinastía los tenemos repetidos a lo largo de los libros de los Jueces y Samuel: Gedeón (*Juec.* 8. 22), Abimelec (9. 6), Jefté (11. 8), Elí y sus hijos (*I Sam.* 2. 33-34), Samuel y los suyos (8. 1,5). El proceso aboca a la elección de Saul (8-10).

[13] Cf. Monloubou, o. c. p. 69.

[14] Cf. Th. H. Gaster, *Thespis* (Garden City N. Y. 1961) p. 331. Hertzberg, o. c. a. l.; en contra Buber, o. c. p. 824. Cf. M. Buber, 'Der Gesalbte', *Werke*, v. II (München 1964) p. 839.

[15] La literatura ugarítica ofrece también algunos ejemplos de tal uso; cf. Dhorme, o. c. p. 42; *infra* p. 156.

[16] Cf. *infra* p. 382.

[17] Cf. *supra* p, 19; *infra* pp. 155, 171, 222, 381; Hertzberg, o. c. a. l.

ma narrativa [18]. Además, la segunda y tercera "comentan" el proceso, descubriendo su sentido: Samuel no había recibido aún la *palabra de Yahweh* (v. 7), con lo que se nos relaciona esta perícopa en su mismo centro con la introducción que formula el tema (v. 1). Elí descubre el origen de la llamada y proporciona al joven lo que pudiera ser una respuesta litúrgica [19]; es el funcionario cúltico que se supone acostumbrado o al menos enterado de estas situaciones. Le instruye para que "vaya y duerma" (no le dice que vele, ore...), es decir, que espere la revelación en el sueño según la técnica de la "incubatio". Se trata de una iniciación al diálogo teofánico [20].

La perícopa se divide naturalmente en una preparación "gradual" (v. 4-9) y una teofanía (v. 10). Esta no se describe, como tampoco en las vocaciones anteriores, pero viene propuesta en términos que la enuncian claramente como una "visión": "entrar, colocarse" (cf. *Amós* 9. 1; *Is.* 6. 1; cf. *infra* v. 15, "visión"). Repite, por lo demás, *la fórmula de vocación* (v. 4, (6,7),10), con lo que se convierte en el ejemplo literario más perfecto de "teofanía de vocación" (cf. *Ex.* 3. 4) [21] y forma una correlación inclusiva que determina con precisión la perícopa. Las otras dos repeticiones, además de las correspondientes ampliaciones indicadas, presentan una antítesis en su contenido: Samuel no comprendía/Elí comprendió. Toda la perícopa ofrece así un alto grado de estructuración.

6. *Revelación*

A continuación se nos da el oráculo, la "palabra de Yahweh", objetivo de toda teofanía [22]. El tema se presenta ya desde su primer versículo (3. 11) con todo el profundo sentido de realidad que tiene la palabra *(dābār)* de Yahweh: algo que El "hace" y pronuncia (cf. "todo el que oiga"), o que pronuncia obrando en la historia del pueblo y desvelando a través de sus profetas. *Formalmente* no se trata de un mensaje que deba comunicar (falta el encargo: "ve y di"); de hecho la acoge Samuel como una "revelación privada" que él guardaría para sí y que sólo un juramento imprecatorio podrá arrancarle (v. 17). Implícitamente es un mensaje profético, pero Samuel la acoge como una "visión" de un vidente. Estamos en el límite de la evolución del oráculo en Israel, y en su ambigüedad este relato es la ilustración clara de la exactitud de *1 Sam.* 9. 9: va a aparecer en Israel la figura del Nabí clásico, del profeta de misión no sólo de visión [23].

[18] No es preciso, pues, restituir el doble vocativo en v. 6; cf. Dhorme, o. c. p. 43.
[19] Cf. Newman, o. c. p. 87. Sobre su valor religioso cf. I. Seierstad, *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia* (Oslo 1965) p. 141.
[20] Cf. I. Hylander, *Der literarische Samuel-Saul-Komplex* (Uppsala 1931) p. 46. La respuesta de Elí dejaría entrever alguna relación entre la *incubatio* en el santuario y la vocación por parte de Yahweh, pero no resulta fácil precisarla.
[21] El prototipo es, sin duda, la vocación de Moisés que posee también la misma fórmula con la doble interpelación. Cf. Newman, o. c. pp. 95 ss.
[22] Esta distingue la "visión" de Samuel-niño del "éxtasis" del muchacho que relata el viaje de Wen-Amon, dentro de una situación cúltica similar; cf. ANET p. 26.
[23] Que esa evolución se hubiera ya dado en Mari, cuyos "profetas" son enviados

Si formalmente la palabra no se presenta como oráculo profético, su contenido es típicamente profético: ofrece una palabra de juicio, de castigo irreparable, como las contenidas en las vocaciones de los profetas clásicos, Isaías, Jeremías, Ezequiel, aunque no alcance a todo el pueblo. Este juicio, que convierte a la casa de Elí en maldición, es para Samuel su "*bĕrākāh*" [24], el inicio de la presencia de Yahweh a su lado para una misión especial.

El oráculo hace referencia a una "palabra" precedente de Yahweh que aquí se confirma y cuyo cumplimiento se da por indudable. ¿Qué relación hay entre las dos? ¿Se trata de dos oráculos diversos? Eissfeldt ve en vv. 11-14 una variante redaccional de 2. 27-36; el texto original hablaba de la suerte del arca y del santuario de Silo [25]. Wellhausen y Gressmann [26] consideran ese lugar citado como más reciente (deuteronomístico) que 3. 11-14. Visto desde vv. 35-36 esto resulta muy verosímil: tenemos una referencia a la centralización del culto en Jerusalén y asunción de todos los sacerdocios locales bajo la égida del sadoquita.

Resulta difícil decidir sobre la relación que media entre ambas perícopas. Lo más probable es que tengamos aquí una única tradición de base que podría individuarse como la "etiología teológica de la ruina de Silo", derivada del hecho histórico de su destrucción por los Filisteos: se trató de un castigo de los pecados del sacerdocio responsable. Esa tradición única ha tenido a su vez una utilización doble, correspondiente a diversos círculos: legitimación del sacerdocio de Sadoq ("el sacerdote fiel", 2. 35) y del carisma oracular de Samuel ("el profeta fiel", 3. 20) [27], sucesor de Elí al frente de la anfictionía. En la redacción actual 3. 11-14 supone 2. 27-36, pero esto nada decide sobre su interdependencia original.

7. *Transmisión*

La actuación de Samuel después de recibida la revelación no resulta típicamente profética: se retrae y teme pronunciar la palabra de Dios. Es decir, procede como un "joven tímido", la objeción que presentaba Jeremías (1. 6) para no aceptar su misión profética. La vocación no nace, pues, en él como impulso irresistible de la palabra de Dios, típico de los profetas clásicos (Amós, Ezequiel, Jeremías). Sin embargo, es profética la fidelidad con que transmite la palabra divina que necesariamente le tenía que resultar enojosa, pues se trataba de predecir la desdichada suerte de su señor. Este la

al Rey, no es independiente de su evolución social que no coincide con la del Israel de la época de Samuel. En ese sentido Mari es "posterior".

[24] Cf. Hylander, o. c. p. 45.

[25] Cf. Eissfeldt, o. c. p. 5. En el mismo sentido se ha cambiado v. 19 que narraba su cumplimiento y la instalación de Samuel en Ramá. Consecuencia de ello es el desplazamiento del v. 20 que primitivamente diría: "Und nicht wurde Jahwe weiter besucht in Silo; denn fortgeführt war die Lade aus Silo nach dem Worte Jahwes"; cf. Press, o. c. p. 189.

[26] Cf. *supra* n. 10.

[27] Cf. Hylander, o. c. p. 45; Cody, o. c. pp. 66-8, 69.

obtiene a través de un juramento imprecatorio. Su intervención se inicia con la misma fórmula *(wayyiqrā')* que Yahweh utilizó para "llamar" al joven Samuel; se revela así como una expresión doméstica que explicita la relación entre el señor y el siervo o el amo y el criado. Yahweh procederá con sus profetas como con sus siervos diligentes, dispuestos al cumplimiento fiel de su voluntad. De hecho ya vimos cómo Samuel al oirla por vez primera de boca de Yahweh, la cree pronunciada por su amo Elí[28]. Luego pasaría al lenguaje religioso y cúltico.

Como puede apreciarse, continúa reinando en esta perícopa el tema central del relato: "la palabra de Dios" *(dābār/dibbēr/dābār (en sentido de "algo")//dābār/dibbēr/dĕbārîm),* que la une temáticamente a las dos precedentes. Samuel es ahora el poseedor de la palabra de Yahweh que ha aprendido a escuchar y que era rara en esos días en Israel.

8. *Conclusión. Estructuración*

Se termina el relato por unos versículos conclusivos que resumen su sentido y su intención. Esta se centra en tres motivos principales: la *asistencia* de Yahweh (v. 19 *yhwh hāyāh 'immô*) que asegura su palabra; el *reconocimiento* de Samuel como profeta fiel (v. 20, *nābî' ne'ĕmān*) por parte de todo Israel; la *reaparición* de la palabra de Dios en Silo (v. 21 *wayyōsep yhwh lĕhērā'ôt bĕšilōh*). Este último versículo se relaciona con v. 1 ("la palabra y la visión eran raras"), formando así una perfecta inclusión que delimita la perícopa como una unidad literaria. El segundo motivo refleja la mentalidad deuteronomista y profética (cf. *Ez.* 2. 5) que descubre al profeta en el cumplimiento de sus palabras[29]. Su fundamento está en el motivo primero, la asistencia de Yahweh, típicamente profético y que aparece en *todos* los relatos de vocación.

Se ha pretendido ver en esta conclusión el fruto de la conjugación de dos terminaciones diversas y de algunas adiciones. Así se descarta[30] *bidĕbar yhwh* como glosa redaccional. Pero esto resulta poco probable después que se ha reconocido que el *dĕbar yhwh* constituye el motivo central, el tema de este relato; su insistencia al final del mismo debe esperarse como normal, reclamada por el carácter inclusivo de v. 21 (cf. v. 1, *dĕbar yhwh*). La actuación de Samuel, que introduce y fundamenta este relato, se basa en aquella palabra; por eso puede Samuel hablar a todo Israel, porque éste le ha reconocido como profeta seguro de la misma. Se revela así la "intención vocacional" de introducir la posterior actividad rectora de Samuel.

Hylander[31], siguiendo a Eissfeldt, supone que una terminación se refiere a la vocación de Samuel ("Yahweh habló por él") y otra al cumplimiento de

[28] Sobre la cuestión cf. *infra* p. 383.
[29] Cf. *supra* p. 80.
[30] Cf. De Boer, o. c. p. 83: "An addition to show clearly that *dĕbar Šĕmû'ēl* is equal to "the Word of Yahwe" "; Dhorme, o. c. p. 45.
[31] Cf. Hylander, o. c. p. 69.

su oráculo. Pero éste no se menciona, por lo que es preciso recurrir a la reconstrucción propuesta por Eissfeldt que supone a su vez una reconstrucción [32] del oráculo en 3. 11-14 según 2. 27-36. Ya hablamos arriba de la relación de ambas perícopas.

En consecuencia, nos parece innecesario suponer una doble terminación, partiendo del hecho de que el tema de la destrucción de Silo y de la familia de Elí *se utiliza* aquí como motivo de "palabra primera" al nuevo "vidente" y "oráculo" de Silo, que será desde ahora Samuel. Su cumplimiento se sabe desde la historia del pueblo, sin que sea preciso suponer que su reconocimiento universal acaece desde este primer momento. Literariamente se adelanta aquello que el relato pretende fundar. No debe olvidarse que estos relatos se han escrito desde la experiencia total de Israel que sabe el resultado de la actuación de Samuel; no son crónicas del momento.

La estructura que ofrece el relato es la siguiente:

I) *Introducción*:	personajes	3. 1a
	tema: la palabra *(dābār)* es escasa	1b
	situación: "lugar sacro", datación, circunstancias	2-3
II) *Teofanía*:	diálogo gradual:	
	1) vocación divina *(wayyiqrā')*	4a
	respuesta *(hinnēnî)*: a la llamada	4b
	respuesta *(hinĕnî)*: a Elí, disponibilidad	5aα
	contrarréplica	5aβ
	orden / ejecución	5aγb
	2) vocación divina (mencionada)	6aα
	respuesta *(hinĕnî)*: a Elí, disponibilidad	6aβ
	contrarréplica	6bα
	orden / (ejecución)	6bβ
	— explicación: el *tema (dābār)*,	7
	3) vocación divina (mencionada)	8aα
	respuesta *(hinĕnî)*: a Elí, disponibilidad	8aβ
	— descubrimiento del sentido: Dios llama	8b
	contrarréplica: orden *(lēk... wĕ'āmartā)*	9aα
	— explicación: Dios habla *(dabbēr)*	9aβ
	ejecución	9b
	aparición: Yahweh entra y se presenta	10aα
	4) vocación divina *(wayyiqrā')*	10aβ
	respuesta / repetición *(dabbēr)*	10b
III) *Revelación*:	la palabra *(dābār)* anunciada y realizada	11-4

[32] Cf. *supra* n. 25. La reconstrucción propuesta por Hynlander comprende 3. 11, 13a y 2. 35 a los que seguiría 4. 21.

IV)	*Transmisión*:	situación	15a
		reacción: temor	15b
		interpelación *(wayyiqrā')*	16a
		respuesta *(hinnēnî)*	16b
		pregunta / imprecación: la palabra *(dābār)*	17
		respuesta *(dĕbārîm)*	18a
		reacción: conformidad	18b
V)	*Conclusión*:	asistencia *(yhwh hāyāh 'immô)*	19abα
		éxito / reconocimiento *(dĕbārāyw, ne'ĕmān)*	19bβ-20
		inclusión *temática*: reaparecen visión y palabra *(dābār)*	21

9. *Forma y tradición*

Es claro que de las múltiples facetas bajo las que aparece la figura de Samuel en la Biblia, el presente relato pretende resaltar y recomendar la de su profetismo. Lo cual no deja de ser importante para la comprensión última de aquél. Cuando la tradición religiosa de Israel ha pretendido "resumir" lo que realmente Samuel fue, lo ha presentado como el hombre de la "palabra de Dios". El arcaísmo de tal presentación, como vidente cúltico, hace difícil la hipótesis de que se trata de la adaptación a un modelo posterior de una figura y función diversas. Aun admitiendo que el papel de Samuel en su momento histórico no pueda equipararse sin más con el del profeta de la época monárquica, es evidente que el aspecto decisivo de su personalidad lo constituye el carisma profético. Para formulación del mismo se ha utilizado una forma literaria que posiblemente se enraíza en la tradición del oráculo cúltico en alguna de sus formas (¿incubatio?) [33], reflejando con ello mismo una conexión tradicional de Samuel con el sacerdocio anfictiónico de Silo como su colaborador o sucesor. Es lo más que puede decirse en cuanto a la "tradición" que refleja este relato y su posible génesis formal. Por lo demás, su intención "vocacional" en el contexto literario actual es clara: introduce una figura decisiva en la historia del pueblo y preludia su función.

[33] Cf. Cody, o. c. pp. 11-14, 114-16. Se poseen otras varias como las "suertes sagradas" y los "sueños", sin mencionar las de carácter mágico-adivinatorio. Al oráculo sacerdotal posterior ("Heilsorakel" como respuesta al lamento o "Klage") se le supone ya en su contenido y forma dependiente de la tradición literario-teológica formada; quizá parcialmente dependiente de la inspiración del momento (Mowinckel, Begrich, Von Waldow, Reventlow); cf. *supra* p. 42; *infra* p. 374.

CAPÍTULO VII

LA VOCACION DE ELIAS (*3 Rey.* 19. 1-21)

1. *Introducción y texto*

La posición del c. 19 del primer Libro de los Reyes dentro del ciclo literario de Elías (*3 Rey.* 17-19; 21; *4 Rey.* 1) no es absolutamente segura. Un análisis de su contenido ha llevado a diversos autores [1] a admitir su discontinuidad en relación con el capítulo precedente y a considerarlo como independiente del mismo. Gunkel [2] lo tiene por una "variante" suya; igualmente Gressmann, advirtiendo que el contenido de 19. 14-18 corresponde a una situación previa a la confrontación del Carmelo (c. 18), concluye que nuestro capítulo no es continuación sino un paralelo del mismo [3]. Jepsen, por su parte, admite que se trata de dos episodios diversos de la vida de Elías y, basándose en tal opinión, llega a deducir que el c. 19 debe preceder al c. 18 [4]. En cambio, Eissfeldt [5] mantiene la secuencia de ambos como perfectamente defendible e incluso el complejo *3 Rey.* 17. 1-19. 18 como una unidad narrativa. En el mismo sentido se pronuncia Carlson [6], que analiza los "motivos" y "verba associandi" que relacionan ambos capítulos.

Ante esta situación incierta quizá la opinión más aceptable sea la primera mencionada, sostenida también por Fohrer y Von Rad [7] que consideran al

[1] A. Alt, 'Das Gottesurteil auf dem Karmel', *Festschrift G. Beer* (Stuttgart 1935) = *Kleine Schriften II* (München 1964) p. 135; J. J. Stamm, 'Elia am Horeb', *Studia semitica et biblica*, Fs. Vriezen (Wageningen 1966) p. 328; H. H. Rowley, 'Elijah on Mount Carmel', BJRylL 43 (1960-61) 190-219.

[2] Cf. H. Gunkel, *Elias, Jahve und Baal* (Tübingen 1906) pp. 21,38; el "episodio" del Carmelo es la variante legendaria; el episodio del Horeb es la variante "histórica" reelaborada.

[3] H. Gressmann, *Die älteste Geschichtsschreibung und Propheten Israels*, SAT (Göttingen 1970) p. 267: "(Die Wörter) stimmen aber völlig zu der Situation, die dem Gottesurteil auf dem Karmel vorausgeht... Denn kann c. 19 nicht Fortsetzung, sonder nur eine Parallele zu c. 18 sein".

[4] Ya los LXX mantienen un orden diverso para los c. 20 y 21. Steinmann, por su parte, pretende que el c. 21 debió abrir el ciclo de Elías y el 17 cerrarlo, sin que el profeta volviese a aparecer ya más por la corte: cf. J. Steinmann, 'La geste d'Elie dans l'Ancien Testament', *Elie le Prophète* (Paris 1956) p. 97; Stamm, o. c. pp. 328 ss.

[5] Cf. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament* (Tübingen 1964) p. 390; el mismo, 'Die Komposition von 1 Rg. 16. 29 - 2 Rg. 13. 25', p. 52 (cf. *infra* n. 11); S. Landesdorfer, *Die Bücher der Könige*, HSAT (Bonn 1927) p. 119.

[6] Cf. R. P. Carlson, 'Elie à l'Horeb', VT 19 (1969) 429-30; ambos capítulos constituirían dos actos de un mismo drama con su consiguiente continuidad y contraste. Pero, en absoluto, la correlación no garantiza la "secuencia"; únicamente los supone pertenecientes al mismo ciclo.

[7] Cf. G. Fohrer, *Elias* ATANT 31 (Zürich 1968) pp. 32 ss.; G. Von Rad, *Theologie*, v. II p. 32.

c. 19 como una unidad literaria *independiente*: ni continuación ni réplica de c. 18. En general esto se debe aplicar a todo el ciclo de Elías compuesto de unidades literarias o tradiciones independientes sólo posteriormente ligadas entre sí[8]. Steck[9] defiende la independencia "preliteraria" de dichas narraciones; la conexión de c. 18 y 19 supondría un proceso redaccional de este último en tres etapas del que nuevamente hablaremos. De acuerdo con esta orientación consideramos el capítulo como el relato originalmente *autónomo* de una experiencia religiosa que "configura la misión" de un profeta y así, en principio, como un "relato de vocación", prescindiendo del momento preciso en que tal experiencia surge. Este no es en manera alguna indiferente y habremos de volver sobre ello para valorar con más exactitud hasta donde se puede hablar en nuestro caso de un "relato de vocación". El mismo análisis de sus elementos ayudará a precisar su pertenencia a tal forma literaria.

3 Rey. 19. 1 *"Informó Ajab a Jezabel de todo lo que hizo Elías y de to-*
2 *dos los que mató a espada, (a saber) todos los profetas*[a]. *Envió Jezabel un mensajero a Elías a decirle*[b]:

—*"Que (me) castigue los dioses...*[c]; *de cierto*[d] *mañana a esta hora trataré yo tu vida como la vida de cada uno de esos".*

3 *El vio (la cosa)*[e], *se alzó y huyó para (salvar) su vida. Llegó a Beršeba, que pertenece a Judá, y dejó allí a su criado.*

4 *Marchó un día de camino por el desierto, entró y se sentó bajo un*[f] *junípero; y se deseó*[g] *la muerte así:*

—*"¡Basta Yahweh! Llévame, pues no soy yo mejor que mis padres".*

5 *Se echó y se durmió bajo un junípero. Entonces pasó esto: un ángel le tocó y le dijo:*

—*"Levántate y come".*

6 *Miró y vio a su cabecera*[h] *una torta cocida a las brasas y un*
7 *jarro de agua. Comió, bebió y se volvió a acostar. El ángel de Yahweh volvió a tocarle por segunda vez diciéndole:*

—*"Levántate y come, que el camino es más largo de lo que crees*[i]*".*

8 *Se alzó, comió y bebió, y marchó con la fuerza de aquél alimento durante cuarenta días y cuarenta noches hasta el monte de Dios, el Horeb.*

9 *Entró allí, en la caverna, y pernoctó allí.*

[8] Cf. G. Fohrer, o. c. p. 31; V. Rad, o. c. p. 28; pero cf. *supra* nn. 1-6.
[9] Cf. O. H. Steck, *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen*, WMANT 26 (Neukirchen 1968) p. 7.

Entonces le vino palabra de Yahweh en estos términos:
—"¿Qué haces aquí Elías?".

10 *Respondió:*
—"He sentido un gran celo por Yahweh, Dios de los ejércitos, porque[j] *han abandonado tu alianza los hijos de Israel, han derribado tus altares, han pasado a espada a tus profetas. He quedado yo solo y me buscan para quitarme la vida".*

11 *Le dijo:*
—"Sal y ponte de pie en el monte ante Yahweh"
Y entonces pasa Yahweh; y un viento violento y fuerte que
partía los montes y rompía las rocas[k] *precedía a Yahweh (pe-*
ro) no estaba Yahweh en el viento. Detrás del viento un te-
12 *rremoto (pero) no estaba Yahweh en el terremoto. Detrás del*
terremoto un fuego (pero) no estaba en el fuego Yahweh.
13 *Detrás del fuego el rumor de una brisa ligera*[l]*. Cuando lo*
(oyó) Elías cubrió su rostro con su manto, salió y se situó a
la puerta de la caverna. Y entonces una voz se dirigió a él y
le dijo:
—"¿Qué haces aquí Elías?".

14 *Respondió:*
—"He sentido un gran celo por Yahweh, Dios de los ejércitos, porque han abandonado tu alianza los hijos de Israel, han derribado tus altares, han pasado a espada a tus profetas. He quedado yo sólo y me buscan para quitarme la vida".

15 *Le dijo Yahweh:*
—"Ve, vuelve por tu camino[ll] *al desierto de Damasco*[m]*,*
16 *llégate y unge a Jazael por rey de Aram; a Jehú, hijo de*
Nimši, lo ungirás por Rey de Israel y a Eliseo, hijo de
17 *Šafat, de Abel-Mejolá le ungirás por profeta en tu lugar.*
Resultará que al que escape a la espada de Jazael le ma-
18 *tará Jehú y a quien escape a la espada de Jehú le matará*
Eliseo. Pero reservaré en Israel unos siete mil, toda rodi-
lla que no se dobló ante Baal y toda boca que no le dio
un beso[n]*".*

19 *Partió de allí y encontró a Eliseo, hijo de Šafat, que estaba*
arando; tenía doce yuntas por delante y él (araba) con la duo-
20 *décima*[ñ]*. Pasó Elías a su lado y le echó su manto. Dejó el*
ganado, corrió detrás de Elías y le dijo:
—"Déjame, por favor, ir a besar a mi padre y a mi madre y vendré contigo"[o]*.*

Le respondió:

—"Ve, vuélvete, pues ¿qué te hice yo?" [p].

21 *Se volvió de su lado, cogió una yunta de bueyes, la sacrificó y con los aparejos del ganado coció* [q] *la carne y la distribuyó a la gente, que la comió. Luego se alzó y se fue con Elías poniéndose a su servicio".*

2. *Notas de crítica textual*

[a] Los LXX traducen: *kaì 'ōs 'apékteinen toùs prophētas 'en romphaía,* que supone la traducción propuesta; cf. Carlson, o. c. p. 429 n. 1.

[b] Los LXX añaden: "si tú eres Elías, yo soy Jezabel...", que admiten como original Gunkel, o. c. p. 21, y O. Eissfeldt, 'Bist du Elia, so bin ich Izebel', *Hebräische Wortforschung,* Fs. Baumgartner (Leiden 1967) pp. 65-70; en contra Carlson, o. c. p. 429.

[c] Literalmente: "Así (me) hagan los dioses y así (me) añadan..."; cf. *supra* p. 138 n. [d].

[d] Acerca de la partícula *kî* enfática cf. *supra* p. 69 n. [g]; Brown-Driver-Briggs, *Lexicon* p. 472 (en juramento); P. Joüon, *Grammaire de l'Hébreu biblique* (Rome 1947) p. 504 § 165a.

[e] Los LXX y muchos manuscritos leen: *wayyîrā',* "tuvo miedo".

[f] El *ketib* lee aquí *'eḥād* como en el v. 5, suponiendo el género masculino de *rōtem* (ar. *ratam,* "retama").

[g] Literalmente: "pidió su alma para la muerte" *(wayyiš'al 'et-napšô lāmût).*

[h] El nombre tiene morfología fenicia: terminación *-ôt* para femenino singular que los Masoretas han tomado por plural; está además construido sin preposición, como es frecuente en la Biblia y en la literatura ugarítica con nombres de lugar; cf. M. Dahood, *Psalms I,* AnchB (Garden City N. Y. 1966) p. 328; *II* (1968) p. 395; *III* (1970) pp. 379 s., 486; A. C. M. Blommerde, *Northwest Semitic Grammar and Job* (Rome 1969) p. 11.

[i] O tal vez: "más largo de lo que tú puedes soportar (si no comes)".

[j] Para Steck, o. c. p. 120 n. 3, el *kî* tendría aquí y en v. 14 sentido de partícula deíctica; cf. *supra* n. [c].

[k] Probablemente una glosa que rompe la secuencia narrativa de los diversos fenómenos, que no llevan ninguna explicación o comentario. Además, el cambio de género en los adjetivos *(gĕdôlāh / ḥāzāq)* hace más verosímil esta opinión; cf. Fohrer, o. c. p. 19.

[l] Sobre el sentido de *qôl dĕmāmāh,* "fenómeno atmosférico casi imperceptible", cf. Von Rad, o. c. p. 20 n. 3; J. Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung,* WMANT 10 (Neukirchen 1965) p. 114.

[ll] Carlson, o. c. p. 437, traduce: "Vuelve a tu vocación *(derek)* hacia el desierto..."

[m] Falta en los LXX; Montgomery: "by the desert to Damascus".

[n] Alude, sin duda, al culto de Baal; la literatura ugarítica nos da una descripción resumida del rito que los fieles celebraban en honor de Baal; cf. G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends* (Edinburgh 1956) pp. 55, 83; Landesdorfer, o. c. pp. 119 ss.; L. Bronner, *The Stories of Elijah and Elisha as Polemic against Baal Worship* (Leiden 1968), desarrolla este punto.

[ñ] E. Dhorme, *La Bible. L'Ancien Testament* (Paris 1956) p. 1117, entiende *ṣemed* en el sentido de "fanega", medida agraria (cf. *1 Sam.* 14. 14; *Is.* 5. 10); lo que rechaza A. Šanda, *Die Bücher der Könige I* (Münster 1911) p. 453 (cf. 19. 21).

[o] O "detrás de ti"; sobre el doble valor de la preposición cf. Gregorio del Olmo, 'La preposión *'aḥar / 'aḥărê (cum)* en ugarítico y hebreo', Clar 10 (1970) 339-60; cf. v. 21 igualmente *(wăyyāšob mē'aḥărāyw, wayyēlek 'aḥărê).*

[p] La respuesta de Elías: "Vuélvete, pues ¿qué te he hecho yo?", suena como un reproche. Gunkel, o. c. p. 26, lo entiende en el sentido de "haz lo que quieras", pero habrá de seguirle irremediablemente, pues ha operado sobre él una "Zauberwirkung"; Rehm, o. c. p. 62, lo explica como si fuera Dios quien llamase, no Elías (!); A. Neher, *L'essence du Prophétisme* (Paris 1955) p. 312, lo toma como exigencia absoluta de ruptura con su medio (cf. *Lc.* 9. 61); Šanda, o. c. p. 454, lo entiende como una autorización: "puedes volver con tu padre, pues ¿qué te he hecho yo para que no puedas hacerlo?"; Dhorme, o. c. p. 1117 n. 20, como un despido, "comme s'il regrettait de l'avoir choisi pour disciple"; C. Alcaina, 'La vocación de Eliseo (*3 Rey.* 19.19-21)", EstBib 29 (1970), discute las diversas posibilidades y al fin se queda con la versión: "ve, vuélvete (a los tuyos)...", con sentido permisivo.

[q] En *biššēlām (habbāśār)* el *mem* final debe entenderse como enclítico; cf. *supra* p. 69 n. [ε].

3. *Estructura y redacción*

Prescindiendo, por el momento, de la valoración histórico-tradicional del material literario, de lo que hablaremos luego, el relato se desmembra naturalmente así:

a) Introducción	19. 1-3
b) "Incubatio" doble en el desierto:	
a) súplica	4
b) "incubatio" primera	5-6
c) "incubatio" segunda	7-8
c) "Incubatio" en el Horeb (tercera)	
a) diálogo teofánico	9-11a
b) teofanía	11b-13a
c) diálogo teofánico	13b-14
d) Misión	15-18
e) Ejecución	19-21

Adviértase cómo la "incubatio" primera (v. 5) y los tres momentos de la tercera (vv. 9,11,13b) *se inician* por la misma expresión *wĕhinneh*[10], que introduce en dos casos una forma teofánica (ángel/Yahweh) y en otros dos la palabra divina. En todos ellos va precedida de una frase que determina la

[10] Aparece también en v. 6, pero en razón de su conexión sintáctica con un verbo "videndi" *(wayyabbēṭ wĕhinneh)*, no como elemento estructural. Introduce la aparición del "alimento maravilloso", que no se repite en la segunda "incubatio" aunque se supone.

actitud de espera de la revelación por parte de Elías: en los dos primeros a través del sueño ("se echó y se durmió", "entró y pernoctó"); en los restantes, a través de la visión ("sal y ponte de pie", "salió y se puso..."). Todo ello nos hace descubrir tanto una estructura expresamente buscada y querida en el relato como la constancia de un vocabulario, posiblemente de origen cúltico. Esta primera constatación se verá confirmada en el análisis concreto de las partes. Pero previamente hemos de considerar los resultados de la crítica literaria ejercida por los diversos autores sobre nuestra perícopa.

Es unánimemente admitida la existencia de un doble ciclo, de Elías (*3 Rey.* 17. 1-9. 18(19-21); 21; *4 Rey.* 1) y de Eliseo (*4 Rey.* 2; 8. 7-15; 9-10), dentro de los Libros de los Reyes de origen pre-deuteronomístico y no proveniente de los anales de corte, como la mayor parte de su material restante [11]. La interferencia, e incluso el duplicado de alguno de sus relatos es también clara. Respecto a nuestro capítulo, la atribución al ciclo de Eliseo de *3 Rey.* 19. 19-21, por razones que luego veremos, es casi unánime [12]; ocupa así un lugar redaccionalmente secundario. Respecto a la originalidad de 19. 1-3a, quienes tienen nuestro relato como independiente del capítulo precedente lo consideran como una introducción redaccional que tiende a crear una secuencia narrativa entre ambos, aunque sea de modo inhábil y traicionando su carácter secundario. Supondría, en efecto, un cambio "brusco" en la psicología del profeta que pasa de la osadía, manifestada en el Carmelo, al temor ante la amenaza de Jezabel [13]. Los que, sin embargo, mantienen la secuencia narrativa de ambos capítulos como original, consideran la reacción del profeta como "normal", sin que haya inconveniente en atribuirla al relato primitivo [14]. De todos modos, esta divergencia es un buen indicio del valor que puede concederse al argumento psicológico en crítica literaria [15].

[11] Cf. C. Alcaina, 'Panorama crítico del Ciclo de Eliseo', EstBib 23 (1964) 217-34. Eissfeldt distingue en *3 Rey.* 17-22 tres series distintas, o mejor, paralelas de relatos: el ciclo de Elías (*3 Rey.* 17. 1-19. 18; 21), el de Eliseo, más realista y fidedigno, más antiguo (*3 Rey.* 19. 19-21; cf. *4 Rey.* 8. 7-15; 9; 10), y una tercera serie simpatizante con el rey (*3 Rey.* 20. 22). Para Eissfeldt tendrían cierta semejanza con los documentos J, E, L del Pentateuco; cf. Eissfeldt, o. c. p. 393; últimamente el mismo, 'Die Komposition von 1 Rg XVI. 29 - 2 Rg XIII. 25', *Das Ferne und Nahe Wort*, Fs. Rost (Berlin 1967) pp. 49-58.

[12] Cf. A. Alt, 'Die literarische Herkfunt von 1 Rg 19. 19-21', ZAW 32 (1912) 123-25; el mismo, 'Das Gottessurteil auf dem Karmel', p. 135; Gressmann, o. c. p. 268; R. De Vaux, *Elie le Prophète* p. 68; el mismo, *La Sainte Bible*, BJ a. l.; Fohrer, o. c. p. 38; Stamm, o. c. p. 329; Eissfeldt, o. c. p. 329; Alcaina, o. c. pp. 219 s.; el mismo, 'La vocación', p. 138. En contra Carlson, o. c. pp. 417, 438 ss.; pero la correlación de vv. 9 y 19 (*wayyābō' šām / yayyēlek miššām*), así como el carácter "ideológico" de la misión no me parecen argumentos necesarios de su pertenencia a Elías. La misión está configurada desde la actuación posterior de Eliseo.

[13] Así Gressmann, o. c. p. 267.

[14] Eissfeldt, o. c. p. 390. Landesdorfer, o. c. p. 119, habla de su derrota interior ante el temor del fracaso del "juicio de Dios" en el Carmelo. Igualmente Stamm, o. c. p. 327; también Fohrer, o. c. p. 18, que explica el cambio por la peculiar sensibilidad del profeta y su susceptibilidad israelita que crean en él una especie de oscilación pendular psíquica; Carlson, o. c. pp. 417 ss.

[15] Dígase lo mismo de la oposición que advierte Steck, o. c. p. 28, entre "huir

En el interior ya del relato se considera generalmente como glosa o duplicado vv. 9a-11a (cf. vv. 13-14 y *Ex.* 19. 20; 33. 22)[16], porque repite y contradice lo siguiente (se le ordena salir, v. 11a, para presenciar la teofanía, pero en realidad sólo sale, v. 13a, una vez pasada ésta). Hoy en día con todo, se ha iniciado una reconsideración de tal argumentación y se empieza a estimar como original el "duplicado"[17]. Más abajo justificaremos este modo de ver.

Aparte de estos elementos "claramente" añadidos posteriormente al relato, Fohrer realiza, desde el punto de vista de su redacción, un esmerado análisis con el intento de individuar las diversas capas redaccionales, jerarquizar así sus "tradiciones" y llegar al núcleo original del mismo que comprende "la narración del encuentro con Dios en el Horeb" (19. 3b,8b*,9-12, 13abα). Carece de conclusión propia, suplida con el relato de la vocación de Eliseo (vv. 19-21)[18]. A este núcleo se añadió posteriormente, a partir de los círculos proféticos del siglo 9, la tradición conservada en 19. 4a,5a,7-8a,15-18 (la fuga y marcha de Elías por el desierto); es de carácter legendario y popular, y fue puesta por escrito desde antiguo. Finalmente, el relato se completa con las ampliaciones siguientes: 19. 1-3a,4b,5b,6,8b*,13bβ-15a[19]. La validez de tal análisis redaccional de las diversas tradiciones lo discutiremos en los respectivos lugares a propósito de nuestro propio análisis literario del relato. De momento baste confrontarlo con otro intento orientado en el mismo sentido y a partir del mismo método de análisis de tradiciones. Según Steck[20] el proceso redaccional se desarrolló en tres etapas. El núcleo más antiguo e independiente lo constituyen vv. 3aβ-6 (marcha por el desierto), sólo fragmentariamente conservado y de sentido dudoso; posiblemente recoge material primitivo, peculiar del "lugar" del profeta, aunque todavía sin relación con el Horeb. Sólo últimamente otro redactor uniría a ese relato, así constituido, la teofanía de Horeb (9abα,11,12-18) a través del duplicado vv. 7-8, encaminando al profeta hacia el monte santo. Como puede apreciarse, el resultado es casi exactamente el contrario del propuesto por Fohrer, lo que no dice mucho en favor del método empleado. Podemos asegurar que una tal desmembración de tradiciones, que recuerda insistentemente los procedimientos de la crítica documentaria más extrema hoy resueltamente en crisis, resulta por lo menos extremadamente subjetiva.

para salvar la vida" (v. 3a; cf. *4 Rey.* 7. 7) y "pedir la muerte" (v. 4b; cf. *Jon.* 4. 8), como si hasta del punto de vista psicológico no fuera perfectamente verosímil situar una "desesperación" al final de una "fuga", tema que aprovechan en nuestros días los relatos y films de aventuras (cf. el mismo relato de Agar, *Gen.* 21. 14-16, tan relacionado con *3 Rey* 19. 3-4, donde se suceden la marcha por el desierto, impuesta por Sara, y la "desesperación" ante la muerte inminente del hijo).

16 Así Gunkel, De Vaux, Montgomery, Fohrer, Landesdorfer, Stamm.

17 Steck, o. c. p. 22, considera como "duplicado" sólo 9b, desde "le dijo..." hasta 11a, "sal..."; por su parte Carlson, o. c. pp. 420, 432, lo retiene íntegramente como repetición original; cf. *infra* p. 157.

18 Cf. Fohrer, o. c. p. 42.

19 Cf. Fohrer, o. c. p. 44.

20 Cf. Steck, o. c. pp. 26-30.

No es de extrañar, pues, que hayan surgido críticas del mismo, junto con intentos de comprender unitariamente la composición literaria del relato [21]. En este sentido se orientará nuestro propio análisis, aun admitiendo la validez de una crítica de las tradiciones mientras se mantenga en los límites de lo comprobado y no derive al campo de lo meramente hipotético. En este caso es mucho más decisivo para su comprensión atenerse al relato en su organización actual y tratar de descubrir su ritmo narrativo que no insistir en la determinación de su "núcleo" tradicional primitivo y pretender aislar y jerarquizar históricamente las diversas tradiciones.

4. *Introducción*

Independientemente de la originalidad de la secuencia literaria de los cc. 18 y 19 es claro que 19. 1-3 constituye una perícopa de transición que une con lo precedente (cf. 19. 1/18. 40) e introduce una nueva situación. Como de costumbre proporciona los personajes y el cuadro general [22]. Este consiste fundamentalmente en el enfrentamiento entre la Reina, servidora de Baal, y el profeta de Yahweh. Después del "juicio de Dios" en el Carmelo se esperaría una recesión en la actitud de Jezabel, sin embargo, el que cede y se retira es el profeta ("te trataré como a cada uno de ellos (has tratado tú)..."/"y huyó para (salvar) su vida"). Pero es igualmente "normal" que la Reina infiel no se deje influir por un "milagro" de Yahweh y que la muerte de sus profetas excite sus deseos de venganza; a la vez es normal que la enormidad e ineficacia de su actuación amedrante al celoso *nābî'*, una vez pasado el momento de su exaltación religiosa [23].

De todos modos, "normal" ha resultado la reacción para el redactor que ha unido o compuesto estos capítulos [24]. Resulta así que el motivo aquí formulado es el de la "persecución" de Elías por Jezabel, que ya aparece en cc. anteriores y que ahora sirve para poner al profeta en marcha hacia su encuentro con Dios en el Horeb: *huyendo de tal persecución* el profeta *llegará al monte de Dios.* Ya vimos como Fohrer y Steck, aunque de modo diverso, tenían por secundaria la correlación de ambos temas, considerando uno como original el encuentro con Dios en Horeb [25] y otro la marcha por

[21] Cf. Carlson, o. c. pp. 416 ss.

[22] Carlson, o. c. pp. 429, 431 n. 1, estima que vv. 1-3 no constituyen una introducción; propone otra división del capítulo que sustancialmente coincide con la nuestra: v. 1 (versículo pivote); 2-3, obertura; 4-8 fuga; 9-18, teofanía; 19-21, vocación de Eliseo.

[23] No es preciso suponer que el episodio del Carmelo signifique la "conversión" definitiva del pueblo y que por tanto vv. 10, 14 impliquen una situación anterior al mismo; cf. *supra* n. 3.

[24] Cf. *supra* nn. 13-14.

[25] En consecuencia, se excluirán del relato primitivo todos los indicios del motivo de "persecución" (4b. 13b-14); pertenece al ciclo de los motivos mosaicos (cf. 19. 2 / *Ex.* 2. 15 ss.) que plasman la tesis de Elías "Nuevo Moisés"; resulta así una ampliación teológica; cf. Fohrer, o. c. pp. 32 ss. Steck, o. c. pp. 25 ss., pone en duda la validez de tal "motivo" de persecución. En cuanto al argumento de la moisicidad, cf. *infra* p. 401 n. 148.

el desierto. Es posible que subyazga a este tema de la fuga una tradición histórica de "peregrinación" al Sinaí[26]. A este propósito es interesante resaltar el motivo con que termina esta perícopa introductoria ("y dejó allí a su criado") y que en otros lugares bíblicos (*Gen.* 22. 5; y sobre todo *4 Rey.* 2. 2 ss.) aparece en relación con un encuentro personal con Dios. La marcha, pues, de Elías a Beršeba, o al menos a partir de allí, es más que una fuga una cita con Yahwéh o una búsqueda de su palabra.

El motivo así enunciado en estos vv. es doble, fuga y peregrinación, sin que se pueda decidir que esta última constituya el sentido primero de la marcha de Elías hacia Beršeba[27]. Pero por otra parte, ¿es tan inverosímil que la "fuga" de un profeta tienda a buscar "refugio" en la revelación de la palabra divina y que por consiguiente el motivo sea esencialmente complejo? De todos modos, es este aspecto de "revelación" el que se va a reelaborar a continuación en primer lugar, mientras el de la fuga reaparecerá más tarde (cf. vv. 10. 14, *wayyēlek 'el-napšô/wayĕbaqĕšû napšî*)[28].

5. *Teofanía*

La huida de Elías se configura literariamente como un viaje en tres etapas: Beršeba-el desierto-el Horeb. A través de ellas el profeta se va acercando a su meta: el encuentro con Dios. Es un viaje él mismo teofánico, en el que va experimentando *progresivamente* la presencia divina que le introduce "gradualmente" en su interioridad. Se trata de un recurso literario, *la gradación,* que ya encontramos en otros relatos anteriores y que volveremos a hallar en el de Eliseo[29]. Por él se prepara e introduce la escena central, la teofanía. Resulta, pues, metodológicamente inútil y fuera de lugar preguntarse por la "meta" original y distinguir diversas tradiciones en consecuencia. Por lo demás, literariamente las perícopas 4-8 y 9-14 forman unidades paralelas: 4a se corresponde con 9a perfectamente *(wayyābō' wayyešeb...wayyēškab||wayyābō'...wayyālen)*[30].

El centro se organiza en tres escenas íntimamente ligadas y progresivas: 4, llegada al "junípero" y súplica del profeta *(šā'al)* que espera una respuesta;

[26] Cf. M. Noth, 'Die Wallfahrtsweg zum Sinai', PalJh 36 (1940) 5 ss.; Von Rad. *Theologie*, v. II p. 33; Stamm, o.c. p. 329.

[27] A este propósito comenta Dhorme, o.c. p. 1115 n. 3: "Pour sauver sa vie... Elie passe au vieux sanctuaire de Bersabée, à la limite méridionale de la Palestine".

[28] Esta última expresión tiene un valor impersonal, sin que sea preciso entenderla en el sentido de que "me persiguen (por medio de Jezabel)"; cf. R. M. Frank, 'A Note on 3 Kings 19. 10,14', CBQ 25 (1963) 413. La marcha al desierto, "unto No Man's Land" (Montgomery, o.c. p. 312), en la intención de esta nota introductoria tiende a poner al profeta fuera del alcance de Jezabel; por eso evita la Fenicia o Judá cuyas dinastías, emparentadas con aquella, no iban a garantizarle la inmunidad; cf. A. Šanda, *Die Bücher der Könige I* (Münster 1911) p. 445.

[29] Cf. *supra* pp. 19, 140 e *infra* pp. 171, 222, 335, 381.

[30] Esta división se impone porque el "entrar y acostarse" pertenece a la nueva situación e introduce *(wĕhinneh)* inmediatamente la revelación (visión o audición) del "sueño".

en ella da expresión a su desesperación [31]; 5-6, primera "incubatio" *(wayyiškab)*, con la consiguiente hierofanía del ángel que le toca y ordena comer, haciéndolo Elías; 7-8, segunda "incubatio" con su correspondiente hierofanía, esta vez más explícita, del ángel de Jahwéh que le toca, le ordena comer y le explica el sentido de tal acción. Elías come y marcha al Horeb. En contraste con la desesperación manifestada en su súplica el profeta sale reconfortado y dispuesto al encuentro con Dios [32].

Todo esto hace del desierto con su "junípero" (recuérdese la encina de Siquem, la zarza del Sinaí, el terebinto de Ofrá) un "lugar" sacro [33]; y de la escena descrita, en especial el sueño y la comida, un momento de revelación cúltica [34]. El alimento es, naturalmente, prodigioso y restaura más que la fuerza física la voluntad de misión profética. Es curiosa la coincidencia terminológica de esta perícopa con las escenas de *"incubatio"* que nos relata la literatura ugarítica y que ya mencionamos a propósito de la vocación de Samuel [35]. Keret también se duerme *(yšn)*, se acuesta *(škb)* y pide *(šal)*; Danil, más sorprendentemente, come y bebe, se acuesta y pernocta *repetidamente (lḥm, šqy, škb, ln)*, como en nuestro caso y en el de Samuel, antes de recibir la visita de Baal [36]. Esta interacción, pues, del rito incubatorio, tres veces, pertenece a su forma normal y es inútil pretender distinguir capas redaccionales basándose en la repetición del motivo [37]. Esta responde a una intención literaria precisa, la de hacer progresar el relato "gradualmente"

[31] Cf. *supra* n. ².

[32] Para Gunkel, o. c. p. 21, este contraste es el tema central del relato. El narrador del Norte (Horeb = E, D), por lo demás, desconoce el territorio, según Gressmann y Montgomery, y da una desmesurada cifra para el camino hasta el monte de Dios. Pero se trata de una cifra literaria; cf. Carlson, o. c. p. 432.

[33] Cf. Gunkel, o. c. pp. 22 s., que a su vez defiende la unicidad de la perícopa, a pesar de la iteración de la escena, y su correlación con la siguiente (ángel/Yahweh): "die geringe, vorläufige (zcene) ist, wie es häufig in solchen Fällen geschieht, voraus geschickt..."; Carlson, o. c. p. 431, ve en el junípero el signo de la maldición, de la muerte en el desierto. No lo creo probable.

[34] Gressmann trata todos estos elementos como motivos simplemente *legendarios* (alimento, árbol en el desierto, los cuarenta días) sin percibir su valor teológico como partes de una estructura narrativa tradicional. Quizá su actitud crítica peque un tanto, por otra parte, de esteticismo o formalismo; cf. p. ej., su descripción de la situación: "Zu Tode erschöpft liegt der Riese, in der eitlen Hoffnung Schatten zu finden, unter einem winzigen Ginster, dessen einst goldgelbe, jetzt staubgraue Blüten traurig ihr Köpfchen hängen lassen, auch sie dem Verschmachten nahe - ein Bild, würdig Rembrandschen Pensels!"; cf. Gressmann, o. c. p. 267.

[35] Cf. *supra* p. 140.

[36] Cf. G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends* (Edinburgh 1956) pp. 28, 48.

[37] Cf. Gunkel, o. c. pp. 22 ss.; Carlson, o. c. pp. 420 ss., 431. Fohrer o. c. pp. 36 ss., retiene de esta perícopa como originales únicamente 3b, 8b que expresan el tema de la peregrinación al Horeb. Sus restantes versículos suponen el tema, secundario en este texto, de la "persecución" (4b) y son una anticipación que repite el motivo del encuentro teofánico (4a-5-8a), y esto por duplicado. Un compilador (Sammler) reunió ambos temas (persecución, peregrinación) y desarrolló el motivo original e independiente de la teofanía. Steck, o. c. pp. 25 ss., 26 n. 2, supone también un "duplicado", diverso del Fohrer, de la escena de "confortación" del profeta: 4b. 5-6 (original) y 3b. 7-8 (redaccional); originariamente podría situarse la "vocación" de Elías aquí (junto al junípero); cf. *supra* p. 153.

(ángel, ángel de Yahweh, Yahweh; igualmente se va explicitando la respuesta), como se apreciaba en la vocación de Samuel.

El proceso culmina en la tercera "incubatio" iniciada con la llegada al "lugar" sacro, la "caverna", y la pernoctación en el mismo. Dada su importancia la nueva sección ocupa una mayor extensión y en ella cabe distinguir igualmente tres escenas: 9a-11a, diálogo teofánico; 11b-13a, teofanía; 13b-14, diálogo teofánico. La mayor dificultad para admitir la originalidad de esta disposición narrativa está en el carácter de *repetición literal* que tienen ambos diálogos [38], así como la "contradicción" señalada entre la orden de salir y su ejecución. De ahí que clásicamente se rechace 9a-11a como una glosa [39]. Pero ya Steck advierte [40] que tal contradicción propiamente no existe, pues la orden le manda salir "ante Yahweh", y Yahweh sólo se presenta al fin de la teofanía. Por otra parte, Carlson [41] justifica la repetición por la necesidad de que la "palabra de Dios" tome la iniciativa de la situación después de la reacción "humana" de Elías.

Pero pienso que la verdadera razón se encuentra en la estructura misma de la situación aquí descrita y en la forma literaria que le es propia. Tenemos una "incubatio" o "sueño sacro" en el que la revelación se articula como un diálogo teofánico consistente en una interrogación y su correspondiente respuesta [42], y en una "orden" o encargo en que culmina. Todo ello se recibe en "sueño", como precisa Carlson [43], al que sigue el momento de la percepción sensible (cf. v. 6, *wayyabbēṭ*; v. 8, *wayyāqom*; v. 13, *wayĕhî kišmōaʻ*), en el que se inicia la realización del encargo recibido ("salió y se situó a la puerta"). El diálogo supone así en 9-11a una situación distinta de la de 13b-14 (sueño/percepción sensible). Entre las dos se sitúa la teofanía como el primer fenómeno que percibe Elías al despertar; a ella, en su conjunto, se refiere la expresión "cuando oyó...", dado su carácter predominante de fenómeno acústico (viento, tormenta, terremoto, brisa). El hecho de que el diálogo teofánico se repita literalmente es un signo de la "normatividad" descriptiva de la escena, como se comprueba en los relatos paralelos ugaríticos, donde las "revelaciones" se convierten en clichés fijos, repetidos incansablemente [44].

[38] Excepto dos variantes: *dĕbar Yahwh 'ēlāyw / 'ēlāyw qôl* y la orden "sal y ponte en el monte ante Yahweh", que Steck tiene por originales; cf. *supra* n. 17. Gunkel, o. c. p. 33 n. 71, supone aquí un antiguo "homoarchton": "die Worte sind nur durch ein Versehen hierher geraten".

[39] Cf. De Vaux, *Elie le Prophète* p. 66; Fohrer, o. c. p. 39; Montgomery, *The Book of Kings*, ICC (Edinburgh 1951) p. 312; Stamm, o. c. p. 328; Frank, o. c. p. 410; Von Rad, o. c. p. 32 n. 1.

[40] Cf. Steck, o. c. p. 22 n. 1; Carlson, o. c. pp. 420, 433, que interpreta *lipnê Yhwh* como expresión técnica de la intimidad divina del profeta; cf. *infra* n. 51.

[41] Cf. Carlson, o. c. pp. 426-33: "La reponse d'Elie à debar-Yahweh essaye de motiver sa fuite en le représentant sous les traits d'un prophète digne de rencontrer Yahweh à l'Horeb".

[42] Cf. *infra* pp. 380, 383.

[43] Cf. Carlson, o. c. p. 436; Šanda, o. c. p. 447.

[44] Cf. C. H. Gordon, *Ugarit Textbook* (Roma 1965) pp. 250 ss. (Krt), 247 ss. (Aqht). Sobre el valor estilístico de la "repetición" cf. J. Muilenburg, 'A Study in Hebrew Retoric, Repetition and Style', SVT 1 (1953) 102 ss.

De esta manera, la escena teofánica queda enmarcada entre dos palabras que la resaltan por su simetría. Adviértase, por lo demás, el idéntico comienzo ya indicado *(wĕhinneh)*.

La teofanía, lo mismo que el "viaje" que la preparaba, está descrita utilizando el recurso de la *gradación* (viento, terremoto, fuego, brisa). Estos elementos se presentan como los mensajeros que preceden a Yahweh (cf. *Sal.* 104. 5). Hay una clara contraposición entre ellos y la teofanía en que culminan. Los tres primeros son elementos teofánicos normales [45]; al excluir de ellos la presencia de Yahweh, parece que se quiere introducir un nuevo modo de teofanía en polémica con la concepción ambiente [46]. Esto se ha entendido de modo diverso: como una disposición estética para resaltar la majestad de Dios sobre los fenómenos clásicamente ligados a su manifestación [47]; o como una interpretación moral que presenta un Dios esencialmente manso y familiar [48]; o bien como una manera de ofrecer una concepción de Dios más espiritual, como un paso adelante sobre la clásica teofanía del Exodo (c. 19) [49]. Stamm rechaza estas tres opiniones y propone una interpretación del sentido de esta teofanía desde el encargo que sigue a continuación: tormenta, terremoto y fuego corresponden a la unción de Jazael, Jehú y Eliseo, que representan las fuerzas de destrucción. En ellos se da el elemento de juicio, pero la auténtica presencia de Dios está en los "siete mil fieles", que representa la brisa callada, la calma [50].

Esta interpretación no deja de dar la impresión de ser excesivamente rebuscada. Creo que están más en lo cierto Fohrer y Von Rad cuando descubren el sentido teológico de este relato en una nueva concepción de la manifestación divina, y por ende de su ser, dada en la palabra. Esta es lo único perceptible del Dios invisible; los demás fenómenos son símbolo y acompañamiento, pero la "voz" de Dios hace callar en torno a sí todas las cosas [51]. Ella, la palabra de Dios por su profeta, será la que manifieste a su vez el poder divino, quedo y profundamente eficaz en la historia, como revelará el encargo siguiente [52].

45 Cf. Stamm, o. c. pp. 330 ss.; Fohrer, o. c. p. 20. La dependencia de esta teofanía respecto de *Ex.* 33. 18 ss. ("paso" de Yahweh y hendidura de la roca como "lugar") es manifiesta; cf. Jeremias, *Theophanie* p. 112.

46 Cf. Jeremias, o. c. pp. 113-15; Carlson, o. c. p. 433.

47 Cf. Gressmann, o. c. p. 267; Gunkel, o. c. p. 24.

48 Cf. M. Rehm, *Die Bücher der Könige*, EchtB (Würzburg 1954) p. 61.

49 Cf. Stamm, o. c. p. 330; Montgomery, o. c. p. 313; Šanda, o. c. p. 448.

50 Cf. Stamm, o. c. p. 334; Jeremias, o. c. p. 114.

51 Cf. Fohrer, o. c. p. 21; Von Rad, o. c. p. 33; W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testament II* (Stuttgart 1964) p. 4; Carlson, o. c. p. 435, interpreta la "voz del aura" en relación con el rumor del viento en los árboles y su significación de medio de revelación profética en la Biblia, expresión de la intimidad entre Dios y su profeta (como Moisés). Pero aquí no se habla de árboles.

52 Donde no resulta ya tan aceptable Fohrer es en su análisis literario que retiene como original solamente 13bα, mientras lo restante se descompone en glosas (9-12) y el motivo de "persecución" (13bβ-14). Steck, o. c. pp. 23 ss., en cambio, supone 19. 9abα, 11. 12-18 como literariamente unitario y como una acomodación a Israel de la situación supuesta en cc. 17-18 (Ajab), conjunto con el que v. 14 mantiene una relación múltiple y que le supone ya redactado.

La reacción del profeta ante la nueva epifanía divina es la clásica: se vela el rostro (cf. *Ex.* 3. 6; 23. 22-23; *Is.* 6. 2)[53]. La teología, pues, de la teofanía permanece en el fondo inmutable por lo que a sus formas se refiere. Después de percibir la presencia divina[54] el profeta sale al encuentro de Dios, alzándose y escuchando según el encargo recibido. Llegamos así al punto culminante hacia el que tendía toda la perícopa. No hay descripción de Dios, sino que vuelve a tomarse el diálogo teofánico como cliché fijo (pregunta-respuesta-encargo) en el que se hace referencia más que al episodio del Carmelo a la situación de apostasía general del pueblo en la que se situaría aquél, así como a la actuación y fracaso del profeta. Reaparece ahora el motivo de la persecución[55] que puso en movimiento el relato. La respuesta definitiva de Yahweh se contiene en el encargo que cierra este diálogo teofánico y que, por su significación peculiar, se destaca como un momento aparte dentro de aquél.

6. *Misión*

No se trata de un encargo de mensaje sino de acción. El profeta será el encargado de modelar la historia del pueblo *(lēk...ûmāšaḥtā),* no sólo por la eficiencia de la palabra divina de que es portador y así ejecutor ("matar"), sino también por su intervención directa en aquella ("ungir"). Este encargo es un resumen dramático del sentido de la actuación profética de Elías: preparar los instrumentos de la *victoria de Yahweh,* el programa de su existencia contenida en su nombre *(Yahweh es Dios)*[56]; lo que, en definitiva, equivale a reconocer la frustración de la propia e inmediata labor en pro de la misma. En este sentido la perícopa es tanto un "encargo" de misión como un "descargo" de la misma, lo cual es decisivo para su valoración como "relato de vocación"[57]. Si la misión no la ha de cumplir él, difícilmente se puede hablar de "vocación". A eso se añade que no será de hecho Elías

[53] Aparece en este momento el *manto* que más abajo (v. 19) y en *4 Rey.* 2. 12-13 servirá de instrumento de investidura; cf. *infra* n. 70.

[54] La percepción de la teofanía-epifanía se supone realizada en estado de vigilia, aunque la "salida" se haya retrasado hasta después de su descripción, dando así la impresión de que son los fenómenos teofánicos mismos los que "despiertan" al profeta; cf. a este propósito Šanda, o. c. p. 448, para quien Elías sale una vez pasado Yahweh, pues a Este no se le puede ver. Tampoco es precisa la reconstrucción "ordenada" que propone Prager, o. c. p. 76, anteponiendo la "salida" (v. 13a) a la percepción de la teofanía.

[55] De v. 14 Frank, o. c. p. 413, excluye, por razones métricas y estilísticas, la mención de los "altares" y "profetas" (dependería de 18. 13,30); Steck, *supra* n. 52, rechaza este modo de proceder y tiene a v. 14 como unitario. Por lo demás, la mención de los altares de Yahweh que se suponen legítimos aquí en el Norte, es un indicio de la antigüedad de la tradición; cf. Landesdorfer, o. c. p. 120; Fohrer, o. c. pp. 21, 36.

[56] Cf. A. González-Núñez, *Profetas, Sacerdotes y Reyes* pp. 221, 226; para el sentido del nombre como exclamación, equivalente a Yahweh-El, cf. *supra* p. 83 n. 58.

[57] Cf. *infra* p. 164; *Gunkel,* o. c. p. 25: Elías "morirá" después de establecer a los realizadores de su "misión".

quien ejecute ese encargo, a excepción de la "unción" de Eliseo [58]; es éste quien lo lleva a cabo (*4 Rey.* 8. 7 ss.; 9. 1 ss.).

Partiendo de la fundamental historicidad de estos relatos, hemos de ver en 19. 15-18 una proyección que atribuye al maestro lo que realiza el discípulo, pero que aquél había preparado espiritualmente, resaltando así la profunda unidad del momento profético que ambas figuras encarnan [59]. Entre ellos se da una profunda continuidad de misión explicitada en el hecho de la "sucesión", única en la línea profética [60]. Esto lleva consigo una continua mezcla de las tradiciones correspondientes a cada una de las figuras, que aquí recibe su expresión más manifiesta al atribuir "explícitamente" a uno lo que se sabe es obra del otro [61].

Literariamente esa atribución se hace volviendo a emplear el recurso literario de la gradación: Jazael, Jehú, Eliseo [62]; lo que uno deja lo va destruyendo el otro hasta llegar al "resto" santo. Tal construcción sirve de expresión a la más estricta teología profética de la Alianza: castigo purificador del pueblo en un contexto de apostasía irremediable como única vía posible de salud [63]. Tal será, desde ahora, el contenido de la misión profética como palabra y como acción, incluyendo, naturalmente, la visión del "resto", esencial en dicha teología y expresión última de la victoria de Yahweh sobre Baal [64]. En ese sentido aquél constituye el clímax de la sección y la respuesta definitiva a la desesperación del profeta [65].

[58] Aparece aquí por primera vez la "unción" como rito de investidura en las vocaciones proféticas (cf. *Is.* 61. 1). Aplicado a Eliseo no puede entenderse nada más que como expresión literaria en sentido amplio. No hay indicios de que se diese en Israel una unción profética. Cf. Carlson, o. c. p. 438; Alcaina, 'La vocación', p. 142. Aquí ha sido inducida por las otras dos "unciones"; dígase lo mismo del "matar" atribuido a Elesio.

[59] Cf. Gressmann, o. c. p. 268; Montgomery, o. c. pp. 312 ss.; Landesdorfer, o. c. p. 120; Fohrer, o. c. p. 38; A. González-Núñez, *Sacerdotes, Profetas y Reyes en el Antiguo Israel* (Madrid 1962) p. 261; Alcaina, 'Panorama', pp. 218 ss., lo cree proveniente del Ciclo de Eliseo.

[60] Sobre este tema trata Carroll, o. c. pp. 403 ss.; volveremos sobre él *infra* p. 164.

[61] No es preciso suponer que este encargo tenga el carácter de un testamento (Gressmann) que Elías ha de transmitir a Eliseo; o que aquél lo encargara por su parte al discípulo, al posponerse su realización (Landesdorfer).

[62] Cf. Gunkel, o. c. p. 25; resulta sorprendente que Eliseo haya de "matar". Estamos de nuevo ante la concepción, antes advertida, de la objetiva eficacia e infalibilidad de la palabra profética. Sus juicios son realizaciones; el profeta es así el actor. También a Jeremías se le encargará "destruir y arrancar", "edificar y plantar" (*Jer.* 1. 10).

[63] Cf. Fohrer, o. c. p. 21: "Dieses stille Walten Gottes fürhrt zum gleichen Ergebnis wie eine plötzliche Katastrophe des schrecklich-gewaltigen Gottes: zum vernichtenden Gericht über das abtrünnige Israel. Dieses Gericht soll nicht mehr mahnen und warnen wie die Dürre, sondern vernichten. In Verbindung mit dieser eigentlich prophetischen Gerischtsdrohung findet sich der Gedanke des Restes: die wahren Fromme werden verschont"; cf. Steck, o. c. pp. 103 ss.; Alcaina, 'La vocación' p. 139, considera tal idea aquí prematura y vv. 17-18 fuera de lugar.

[64] Cf. Von Rad, o. c. p. 38, que ve en este enunciado el juicio de Yahweh sobre su pueblo la "novedad" del mensaje de Elías. Ello corresponde a la más antigua visión de la teología del Elohista. Sobre el contraste Yahweh-Baal cf. ibid. pp. 28 ss.; Gunkel, o. c. p. 49; Bronner, o. c. pp. 54 ss., 43 ss.; González-Núñez, o. c. pp. 221-29.

[65] Cf. Von Rad, o. c. p. 34; Gressmann, o. c. p. 268: "Dann, wenn er die Saat gesät hat, aus der Jahwes Ehre hervorspriessen soll, mag er in Frieden sterben".

7. *Ejecución. Estructuración*

Los versículos finales del capítulo (19-21) intentan corresponder a los que preceden como su ejecución, según el esquema "orden-ejecución" presente en versículos anteriores (6/7; 7/8; 11/13) y en relatos precedentes, sobre todo en el de la vocación de Josué [66]. En ese sentido caen ya fuera de un relato de vocación en cuanto "momento", aunque histórica y literariamente se relacionen con la misión recibida. Pero es precisamente en este punto donde aparece claro que se trata de una perícopa secundaria o, mejor aún, de una tradición proveniente de otro ciclo [67]. Como bien advierte Alt [68], estos versículos no continúan, en realidad, lo precedente: faltan dos realizaciones (Jazael y Jehú) y a Eliseo no se le "unge en lugar de", es decir, no se le establece como sucesor, sino que se le llama a seguir como discípulo. En realidad es un relato de "vocación indirecta" y previa de Eliseo [69], mientras la auténtica vocación y el cumplimiento del encargo recibido lo tenemos en *4 Rey.* 2. 9 ss. [70].

Estos versículos pertenecen, pues, al ciclo de Eliseo, distinto por su vocabulario y contenido del de Elías. El redactor los ha tomado de él para concluir así el capítulo de la misión de Elías, debido quizá a la mención de Eliseo en vv. 16-17 [71]. Es posible que el c. 19 tuviera su propia conclusión, que cayó junto con el encabezamiento de la vocación indirecta de Eliseo donde se indicaba el lugar del encuentro con éste [72]. A partir de entonces

[66] Cf. *supra* p. 103.

[67] Carlson, o. c. p. 439, lo considera el punto culminante del relato que garantiza la realización de la entera "vocación". Eliseo la cumplirá como "hijo" espiritual de Elías a quien se atribuye aquí.

[68] Cf. Alt, o. c. pp. 123 ss.

[69] Cf. *supra* p. 152; Von Rad, o. c. pp. 68, 84. Como Amós, el pastor (7. 15)., también Eliseo es "llamado" al profetismo sacándosele de su profesión agrícola. J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford 1963) p. 64, considera partes integrantes de esta "vocación" por otro profeta la transferencia del poder profético por la investidura y el sacrificio de comunión. Pero se trata de una generalización basada en un solo texto; igualmente L. Rost, 'Gruppenbildungen in A. T.', TLZ 80 (1955) 1-8; cf. Richter, *Die sogenannten* p. 25 n. 46.

[70] Cf. Eissfeldt, *Die Komposition* pp. 53 ss.; Gressmann, o. c. p. 268, considera el "manto" como un motivo "fantástico" ("Zaubermantel"). Más acertado es quizá considerarlo como elemento de un gesto simbólico (cf. *Rut.* 3. 9) a "modo de investidura", en cuanto que el manto encarna el poder profético; Gunkel, o. c. p. 26; Montgomery, o. c. pp. 312 ss.; Fohrer, o. c. pp. 22, 78; Landesdorfer, o. c. p. 120; González-Núñez, o. c. pp. 221 ss., 231 ss. Sobre la significación del manto como instrumento de investidura en Mesopotamia cf. M. Noth, 'Remarks on the Sixth Volume of Mari Texts', JSS 1 (1956) 322-33; Alcaina, 'La vocación', pp. 142, 145; G. Brunet, 'Y eut-il un manteau de Prophète? Etude sur l'addérét', RSO 43 (1968) 145-62; E. Haulotte, *Symbolique du vêtement selon la Bible* (Paris 1966); *infra* p. 172 n. 22; p. 397 n. 122.

[71] Cf. *supra* n. 12. O al revés, esta mención se debe a la unión de esa conclusión con el capítulo que ya existía como narración independiente; cf. Fohrer, o. c. p. 39.

[72] Cf. Alt, o. c. p. 125; Eissfeldt, o. c. p. 53; Gunkel, o. c. p. 25; esta vocación sería una "vorläufige Berufung", según la expresión de Landesdorfer, o. c. p. 120, mientras *4 Rey.* 2 nos daría la directa y propia. Ya conocemos por Josué esta duplicidad de los relatos de vocación en el tipo de vocación-sucesión.

pasa al servicio de Elías, estableciéndose una continuidad profética que sirve de garantía a la continuidad del yahwismo en este momento crítico.

En su conjunto el capítulo analizado presenta la siguiente estructura:

I) *Introducción*:		situación, personajes	19. 1
		persecución del profeta	2
		fuga a Beršeba, "lugar sacro"	3
II) *Teofanía-"incubatio"*:		marcha al "lugar sacro"	4a
		súplica *(šā'al)*	4b
	a)	Primera "incubatio": fórmula *(šākab, yāšēn)*	5a
		aparición (ángel)	5bα
		orden teofánica *('ākal)*	5bβ
		constatación (comida sagrada)	6a
		ejecución *('ākal, šātāh)*	6bα
	b)	Segunda "incubatio": fórmula *(šākab)*	6bβ
		aparición (ángel)	7aα
		orden teofánica *('ākal)*	7aβ
		— explicación	7b
		ejecución *('ākal, šātāh)*	8a
		— marcha al "lugar sacro"	8b
	c)	Tercera "incubatio": fórmula *(lîn)*	9a
		diálogo teofánico: interrogación	9b
		respuesta	10
		orden teofánica	11aα
		teofanía: fenómenos epifánicos	11aβb,12a
		forma teofánica	12b
		reacción: temor (se cubre)	13aα
		obediencia (ejecución)	13aβ
		diálogo teofánico: interrogación	13b
		respuesta	14
III) *Misión*:	encargo: fórmula *(lēk... ûmāšaḥtā)*		15abα
	destinatarios		15bβ-16
	— explicación (el "resto" santo)		17-18
IV) *Ejecución*:	vocación (indirecta) de Eliseo		19-21

8. *Tradición y redacción*

Literariamente el relato de *3 Rey.* 19. (1-3),4-18,(19-21) está construido con un insistente ritmo ternario: tres etapas del viaje introductorio, triple fenómeno teofánico, encargo igualmente triple con una funcionalidad en tres momentos. La secuencia de sus temas claves es, por lo demás, perfectamente coherente: fuga, marcha teofánica, encuentro con Dios, misión. Y todo ello enmarcado dentro del esquema de una triple y progresiva revelación cúltica o "incubatio": sueño, diálogo-encargo, percepción sensible, diálogo-encargo, ejecución. El resultado es un alto grado de estructuración que obliga a aceptar la unidad literaria del fragmento.

A partir de ahí más que desde la conjugación de "tradiciones", históricamente muy difíciles de concretar [73] (peregrinación a Beeršeba, al Horeb, teofanía, persecución...), hemos de hablar de la organización literaria de un "tema" que interpreta la "figura" de Elías y su significación teológica en la historia de Israel. Ya vimos cómo su "misión" era, en realidad, una síntesis de lo que significó de hecho su actuación en aquel momento, aun no siendo él el autor de los acontecimientos allí mencionados. Igual habrá de decirse de su "peregrinación" y teofanía en el Horeb [74], dejando de lado la cuestión incontrolable de si en realidad se dieron o no. Lo histórico en este relato es la actuación de Elías en su defensa de Yahweh frente a Baal en la época de Ajab, así como la repercusión de la misma en la época siguiente a través de su discípulo.

El tema que recoge el sentido de la situación es el de la equiparación de Elías con Moisés. Esta, en principio, es válida para otras figuras religiosas de Israel [75] y en general de todo profeta, según la concepción deuteronomística [76]. Pero en el caso de Elías el parangón se ha llevado sistemáticamente adelante de acuerdo con la actuación trascendental que desempeñó, defendiendo el yahwismo en un momento crítico. En él se da una recreación del mismo, una vuelta a la experiencia primordial del Sinaí, desde donde se organizará de nuevo la comunidad. Los motivos "mosaicos" los ha recogido Fohrer [77]: marcha al desierto (*Ex.* 3. 1,18), persecución (*Ex.* 2. 15 ss.), el pan como alimento (*Ex.* 16. 8,12), reproches a Dios (*Ex.* 5. 22 ss.), peregrinación al "monte de Dios", el Horeb (*Ex.* 3. 1,12), los cuarenta días (*Ex.* 24. 18 (E); 34. 28 (J); *Deut.* 2. 7), ingreso en la caverna (*Ex.* 33. 22), los siete mil fieles del "resto" (*Ex.* 34. 7).

Se pueden añadir el motivo del árbol (*Ex.* 3. 2 ss.), el "ángel de Yahweh" (*Ex.* 3. 2) y la investidura del sucesor (*Deut.* 1. 37; 3. 28; 34. 9) [78]. Esta utilización del tema "nuevo Moisés" es demasiado "sistemática" para que podamos ahora discernir en ella qué es lo histórico o tradicionalmente independiente y qué lo interpretativo. El relato en su conjunto se debe considerar como *interpretación teológica,* fruto de una consideración posterior que

[73] Steck, o. c. pp. 78-99, 132, intenta precisar el momento histórico y el *Sitz im Leben* en que surgen las diversas tradiciones: 3bβ-6 es imprecisa a este respecto; las otras se sitúan en las luchas arameas de fines del siglo 9 (cf. v. 17, mención de Jazael) y bajo Joacaz (v. 14, sincretismo del pueblo). Es una hipótesis.

[74] Cf. Fohrer, o. c. p. 61: "Die Wanderung zum Horeb mit der Theophanie ist der bildhafte Ausdruck für theologische Aussage... So ist die Erzählung insofern geschichtlich, als sie einen wichtigen Teil der Theologie Elias, in das Gewand der Erzählung gehült, darstellt"; Steck, o. c. pp. 110 ss.

[75] Cf. *supra* p. 107 (Josué), p. 124 (Gedeón), p. 135 (Samuel).

[76] Cf. R. P. Carroll, 'The Elijah-Elisha Sagas: Some Remarks on Prophetic Succession in Ancient Israel', VT 19 (1969) 410.

[77] Este paralelismo, según Fohrer, o. c. p. 54 (cf. n. 72), no pertenece a la historia sino a la teología; cf. R. E. Murphy, 'The Figure of Elias in the Old Testament', *Carmelus* 15 (1968) 234 ss.; Steck, o. c. pp. 117 ss.; Carlson, o. c. pp. 432 ss.; Carroll, o. c. pp. 410 ss.; Gunkel, o. c. p. 45.

[78] Cf. *infra* p. 401 n. 148; G. del Olmo, 'La vocación de Eliseo', EstBib 26 (1967) 287 ss.

ha proyectado la figura y actuación de un profeta determinado sobre la historia religiosa del pueblo y la ha entendido según su modelo normativo. Interpretación que es profundamente "histórica" en cuanto, de hecho, ese fue el sentido de la función profética de Elías; función que trascendió la actuación material del protagonista para continuarse en su sucesor cuya actuación, a su vez, se ve brotar de la misión de su maestro.

Precisamente en este carácter de "interpretación general" de la misión de Elías es donde radica la posibilidad de considerar este capítulo como "relato de vocación", aunque en un sentido derivado [79]. Como "momento" no parece suponerse que el capítulo inicie la actividad del profeta, como es regla en los relatos de vocación. En la disposición actual ocupa más bien un puesto correspondiente al declinar de su actuación, aun prescindiendo de la secuencia de los relatos del ciclo. Pero es sobre todo el sentido del encargo recibido (preparar los sucesores) el que lo sitúa como momento póstumo en la vida del profeta, como "descargo" que da su labor por concluida; a lo sumo, como nuevo encargo particular dentro de la misión profética reasumida ("vuelve a tu camino, i. e., a tu vocación") que no será ya la suya, que en definitiva le trasciende [80]. No se trataría entonces de una experiencia "inicial", sino más bien de una "reevocación" de su "vocación" en un momento particularmente significativo de su vida profética [81]. En cuanto tal se le podría considerar como relato de vocación en cierto sentido, en cuanto que la reflejaría.

Pero el relato reproduce mucho más que un "momento" o una experiencia; reproduce el sentido de toda una existencia y situación profética que ahora se inaugura, y es así "relato de vocación" en sentido programático y eminente. Aun no siendo su esquema estrictamente correspondiente al que aparecerá como típico en los de vocación profética, posee los elementos esenciales del mismo: teofanía y misión. Y en concreto el sentido de "juicio" contra Israel que ésta tiene le sitúa netamente en la línea de las vocaciones proféticas [82].

[79] M. Newman, 'The Prophetic Call of Samuel', *Israel's Prophetic Heritage*, Fs. Muilenburg (New York 1962) p. 96, lo considera "relato de vocación, similar al de Samuel en sus motivos" (p. ej., arca /Horeb, ambos relacionados con la alianza). También A. Jepsen, *Nabi* (München 1934) p. 124.

[80] Cf. *supra* n. [11] a 19. 15.

[81] Es el caso del profeta Jeremías (cf. *Jer.* 15. 19 ss.).

[82] Para un estudio de la figura de Elías además de las monografías (Gunkel, Fohrer, Bronner, Steck, Murphy, Carroll) y los comentarios citados más arriba (Gressmann, Rehm, Montgomery, Landesdorfer, Šanda) pueden verse: R. S. Wallace, *Elijah and Elisha* (Edinburgh 1957); R. De Vaux et al., *Elie le prophète* (Paris 1956); W. Pfendsack, *Kampf um Gott. Eine Auslegung der Elias-Geschichte* (Basel 1967); K. Boxler, *Elias, Gottesstreiter* (Freiburg 1948); H. Dannenbaum, *Der Prophet Elia* (Gladbeck 1948); J. Jeremias, 'El(e)ías', TWNT v. II p. 933; H. M. J. Gewaryahu, *'eliyyahû hannabî' lepî hammiqrā'* (Jerusalem 1964).

Capítulo VIII

LA VOCACION DE ELISEO (*4 Rey.* 2. 1-18)

1. *Introducción y texto*

El ciclo de relatos que el segundo Libro de Los Reyes consagra al profeta Eliseo *se inicia* (*4 Rey.* 2. 1-18) con un fragmento que puede considerarse como un "relato de vocación" profética [1]. Se sitúa el comienzo de una actividad de tal naturaleza y la legitima como derivada de la posesión del "espíritu". Lo peculiar del caso es que dicha actividad se presenta como consecuencia de una "sucesión profética". Este es el sentido primario del relato: explicitar la relación que media entre las dos grandes figuras de Elías y Eliseo [2], presentando al último como "sucesor" y continuador de la función y misión profética del primero. En este sentido el relato resulta algo único que no volverá a repetirse en el profetismo clásico, pero que no representa un fenómeno desconocido en el ámbito carismático de Israel. El ejemplo típico, como vimos, nos lo ofrece la sucesión Moisés-Josué [3], con la particularidad de darse tantos puntos de contacto entre ambos casos que es posible trazar un paralelo entre Moisés y Elías, por una parte, y Josué y Eliseo, por otra [4]. Limitándonos al momento de la vocación-sucesión, ambos, Moisés y Elías, reciben la orden de investir a su sucesor y la ejecutan (*Deut.* 31. 3-8; 34. 9; *3 Rey.* 19. 16,19-21); también la de dirigirse a la región de la Transjordania, frente a Jericó, como última etapa de su carrera terrena (*Deut.* 32. 48 ss.; 34. 1 ss.; *4 Rey.* 2. 1-6); el fin de ambos está envuelto en el misterio (*Deut.* 34. 6; *4 Rey.* 2. 11). Por su parte, tanto Josué como Eliseo inician su carrera carismática con el paso del Jordán (*Jos.* 3. 1 ss.; *4 Rey.* 2. 14) a imitación de sus respectivos maestros (*Ex.* 14. 21; *4 Rey.* 2. 8).

[1] Se considera *4 Rey.* 2. 1-18 la realización o el paralelo de *3 Rey.* 19. 16 ss.; cf. O. Eissfeldt, 'Die Komposition von I Rg 16. 29 - II Rg 13. 25', *Das ferne und nahe Wort*, Fs. Rost (Berlin 1967) pp. 51-55; K. Galling, 'Der Ehrenname Elisas und die Entrückung Elias', ZTK 53 (1956) 129; J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford 1963) pp. 64 ss.; G. del Olmo, 'La vocación de Eliseo', EstBib 26 (1967) 287.

[2] Cf. Galling, o. c. p. 138; E. Haag, 'Die Himmelfahrt des Elisas nach 2 Re 2. 1-15', TrierTZ 78 (1969) 18, 20, 29. Para el estudio de la figura de Eliseo además de los estudios citados cf. *supra* n. 82 y M. Prager, 'Elias und Elisäus', BiLit 2 (1958-59) 70-79; K. Wessel, 'Elias', 'Elisha', RAC, v. IV col. 1141 ss. Ultimamente han aparecido los estudios de R. A. Carlson, 'Elisée - le successeur d'Elie', VT 20 (1970) 385-405; C. Alcaina-Canosa, 'Eliseo sucede a Elías (2 Re. 2.1-18)', EstBib 31 (1972) 321-36.

[3] Cf. *supra* p. 110.

[4] Cf. R. P. Carroll, 'The Elijah-Elisha Sagas: Some Remarks on Prophetic Succession in Ancient Israel', VT 19 (1969) 411 ss.; Haag, o. c. p. 21.

Posiblemente tenemos aquí insinuado un "pattern", que discutiremos más tarde [5]. De momento nos basta retener su carácter "vocacional", aunque sea bajo el modelo sucesorio. Son dos categorías que no se contraponen; antes bien, el relato tiende a demostrar que una sucesión profética puede y tiene que ser vocación, entendida como elección y encargo inmediato por parte de Dios. Es la iniciativa divina, en todo caso, la que abre el paso a una nueva existencia profética. El interés del relato se centra así, como decíamos, no tanto en la desaparición del maestro ("la Asunción de Elías") cuanto en la entrada en funciones del nuevo profeta, Eliseo. Por eso, normalmente se le considera como el comienzo de su ciclo [6], aunque sirve también para cerrar el ciclo precedente.

4 Rey. 2. 1 *"Sucedió, cuando arrebató Yahweh a Elías en el torbellino*
2 *al cielo, que partió Elías con Eliseo de Guilgal* [a]. *Dijo Elías*
a Eliseo:
—*"Hazme el favor de quedarte aquí, pues Yahweh me envía a Betel".*
Respondió Eliseo:
—*"¡Por vida de Yahweh y por tu vida que no te dejaré!".*
3 *Y bajaron* [b] *a Betel. Salieron los hijos de los profetas que ha-*
bía en Betel al encuentro de Eliseo y le dijeron:
—*"¿Sabes acaso que hoy va a arrebatar Yahweh a tu amo por encima de tu cabeza?".*
Dijo:
—*"Sí, ya lo sé; ¡callad!".*
4 *Le dijo Elías:*
—*"Eliseo* [c]*, hazme el favor de quedarte aquí, porque Yahweh me envía a Jericó".*
Dijo:
—*"¡Por vida de Yahweh y por tu vida que no te dejaré!".*
5 *Entraron en Jericó. Se acercaron los hijos de los profetas*
que había en Jericó a Eliseo y le dijeron:
—*"¿Sabes acaso que hoy va a arrebatar Yahweh a tu amo por encima de tu cabeza?".*
Dijo:
—*"Sí, ya lo sé; ¡callad!".*

[5] Cf. *infra* p. 401.

[6] Cf. G. von Rad, *Theologie des Alten Testament,* v. II (München 1961) p. 38; Haag, o. c. p. 18; Galling, o. c. p. 129; H. Gressmann, *Die älteste Geschichtsschreibung und Propheten Israels,* SAT (Göttingen 1910) p. 284; J. Montgomery, *The Books of Kings,* ICC (Edinburgh 1951) p. 353; H. Gunkel, *Elias, Jahve und Baal* (Tübingen 1906) p. 30; Eissfeldt, o. c. p. 51, opina que puede considerarse de los dos ciclos; Del Olmo, o. c. p. 287; Haag, o. c. p. 21.

6 *Le dijo Elías:*

—"Hazme el favor de quedarte aquí, porque Yahweh me envía al Jordán".

Dijo:

—"¡Por vida de Yahweh y por tu vida que no te dejaré!".
7 *Y marcharon los dos. Cincuenta hombres de los hijos de los*
profetas fueron y se colocaron enfrente, a lo lejos, mientras
8 *los dos se paraban junto al Jordán. Cogió Elías su manto, lo*
enrolló y golpeó las aguas, que se separaron a un lado y a
9 *otro, y ellos dos pasaron a pie enjuto. Entonces, cuando hu-*
bieron pasado, dijo Elías a Eliseo:

—"Pide algo que pueda hacer por ti antes de ser arrebatado de tu lado".

Eliseo respondió:

—"¡Que me toquen dos partes de tu espíritu!".

10 *Respondió:*

—"Has pedido una cosa difícil. Si me ves cuando sea arrebatado de tu lado, que así te resulte[d]*; si no, no podrá tener lugar".*

11 *Mientras caminaban conversando, apareció en aquel momen-*
to un carro de fuego con caballos de fuego que les separaron
12 *a los dos; y subió Elías en el torbellino al cielo, mientras Eli-*
seo lo contemplaba y exclamaba:

—"¡Padre mío, padre mío, carro de Israel y su tiro!"[e].

Y no volvió a verlo. Agarró sus vestiduras y las rompió en
13 *dos pedazos. Alzó el manto de Elías, que se le había caído,*
14 *y volviendo se paró a la orilla del Jordán. (Cogió el manto de*
Elías que se le había caído, golpeó las aguas)[f] *y dijo:*

—"¿Dónde está Yahweh[g]*, el Dios de Elías, y éste?*[h].

Golpeó las aguas, que se separaron a un lado y a otro, y pasó
15 *Eliseo. Le vieron los hijos de los profetas que había en Jericó,*
al otro lado, y dijeron:

—"El espíritu de Elías se ha posado sobre Eliseo".

Vinieron a su encuentro y se postraron ante él en tierra.

16 *Le dijeron:*

—"Atiende, por favor; hay aquí con tus siervos cincuenta hombres vigorosos; que vayan a buscar a tu amo, no sea que le haya levantado el espíritu de Yahweh[i] *y le haya arrojado en uno de los montes o valles".*

Respondió:

—"No enviéis a (nadie)".

17 *Como le insistiesen hasta la saciedad* [j], *respondió:*
—"Enviad(los)".
Enviaron cincuenta hombres que le buscaron durante tres días
18 *y no le encontraron. Volvieron a él, que se había establecido*
en Jericó, y les dijo:
—"Ya [k] *os dije yo que no fuérais".*

2. *Notas de crítica textual*

[a] Por "razones topográficas" muchos autores identificaban Guilgal con una localidad próxima a Siquem; cf. A. Šanda, *Das zweite Buch der Könige* (Münster 1912) p. 10; Montgomery, o. c. p. 353; para su identificación con la localidad próxima a Jericó cf. J. R. Soggin, *Livre de Josué* (Neuchâtel 1970) pp. 15 n. 4, 80 n. 1; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël* (Paris 1971) p. 556; Galling, o. c. p. 139; el mismo, 'Bethel und Gilgal', ZDPV 66 (1943) 151-54. Elías tomaría un camino en zig-zag para conocer si Eliseo sabía el misterio de su asunción; según Rehm, *Die Bücher der Könige*, EchtB (Würzburg 1954) p. 75, para que quedase desconocido el lugar, toma la dirección contraria. De todos modos, no hay que insistir demasiado en estos detalles "históricos", tratándose de una construcción literaria; cf. *infra* p. 177 y Haag, o. c. pp. 19, 31.

[b] Šanda, o. c. p. 9, considera imposible "bajar" a Betel y propone cambiarlo por "entrar" de acuerdo con los LXX; cf. nota precedente. El verbo está empleado literariamente desde la meta última —el Jordán— a la que tiende este "viaje".

[c] Retener el vocativo del TM, como variante estilística, sin corregir en *'el- 'ĕlīšā'*, dado el *lô* precedente.

[d] La expresión debe entenderse como "palabra profética" que otorga lo pedido, aunque de modo condicional, no como mera previsión (adviértase la diferencia *yĕhî / yihyeh*).

[e] Para esta versión cf. Galling, o. c. pp. 132-35; Haag, o. c. p. 24; la expresión ha de entenderse en sentido colectivo. La lectura *pār(r)āšāyw* (LXX, *'ippeús;* Vg., *auriga)* supone una época tardía, cuando aparece la caballería. No existe, por otra parte, en hebreo un término único para designar al equipo de dos o tres que monta en los carros de guerra.

[f] El v. 14a repite, *al parecer* injustificadamente, por un lado 13a y por otro 14b. Podría tratarse de una glosa introducida con vistas a acentuar el carácter instrumental del "manto" en la realización del prodigio y reproducir literalmente el gesto del maestro (cf. v. 8a). Montgomery, o. c. p. 354, retiene como originaria, enfática, esta repetición; otros prefieren suprimir "que se le había caído" y el segundo "golpeó las aguas" del v. 14; cf. Šanda, o. c. p. 12. Los LXX y la Vulgata añaden después del primero: "y no se dividieron", para justificar la repetición.

[g] La expresión es una fórmula deprecativa, típicamente cananea; cf. G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends* (Edinburgh 1956) p. 112 (49:IV:288, *iy. aliyn b'l)* cf. *Jer.* 2. 8.

[h] El *'ap* como segundo miembro coordinado de una interrogación es igualmente cananeo; cf. C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook* (Roma 1965) p. 104. Se refiere, pues, a Elías el pronombre *hû'*. Para las diversas propuestas de las versiones antiguas y soluciones actuales cf. Šanda, o. c. pp. 12 ss.; Montgomery, o. c. p. 354, que prefiere referirlo a Yahweh: "where is Yahweh, the God of Elija, even He?".

[i] El *rûaḥ Yhwh* (aquí masculino) equivale a la *sŏʿārāh* (cf. *Gen.* 1. 2). Quizá aquí el nombre divino hace función de superlativo; cf. Montgomery, o. c. p. 354.

[j] Literalmente "hasta enrojecer (de vergüenza)"; cf. quizá *Gen.* 18. 23 ss.

[k] La partícula *hălō'* puede tener valor deíctico; cf. *supra* pp. 103 n. [d], 114 n. [b]; *infra* p. 186 n. 33.

3. *Unidad y estructuración*

Este relato pertenece a una fuente distinta de la que constituye el núcleo del Libro de los Reyes; forma parte del *ciclo* de Eliseo, que interrumpe el esquema normal de dicho Libro[7]. Incluso su posición es imprecisa, pues los LXX lo colocan después de *4 Rey.* 3. 1-3. Literariamente, sin embargo, constituye una perfecta unidad de composición. Gressmann[8] considera como una unidad todo el capítulo, articulada en dos partes que se corresponden simétricamente (1-12/13-25). Las tres primeras escenas (1-7) de la parte primera se desarrollan en Guilgal, Betel y Jericó, y se equilibran quiásticamente con las tres de la segunda que se desarrollan en Jericó, Betel y Guilgal (13-15, 19-25). De esta manera el capítulo ofrece un movimiento de ida y vuelta que reintegra al profeta a su punto de partida.

Pero para conseguir esta simetría Gressmann tiene que prescindir, en primer lugar, de vv. 16-18 que considera como una añadidura[9] introducida para convencer a todos de que Elías ha sido arrebatado; tal pretensión aquí no cuadraría, porque todos saben ya lo que ha pasado. Por otra parte, tiene que corregir el texto (v. 25), Guilgal por Samaria, porque allí habita el profeta. Las razones no son convincentes y además es claro que vv. 19 ss. suponen ya otro episodio y una situación diferente de la narrada en los vv. anteriores[10]. Mientras que vv. 16-18, por el tema y situación, pertenecen al episodio de la asunción de Elías e instalación de Eliseo como su sucesor. La disposición literaria confirma esta pertenencia, de manera que no hay razón para considerarlos secundarios. Entonces sí que es posible descubrir una composición concéntrica del relato (1-18) en virtud de la correspondencia de temas, vocabulario y recursos literarios, no por la simple correspondencia de los lugares. Podemos organizarlo así[11]:

[7] Cf. O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament* (Tübingen 1964) p. 394; el mismo, *Die Komposition* pp. 49 ss. Aquí el problema de las fuentes se reduce al de los diversos ciclos como complejos literarios diferentes en sus características y origen.

[8] Cf. Gressmann, o. c. pp. 284 ss.

[9] Cf. Gressmann, o. c. p. 285. Igualmente, Gunkel, o. c. p. 33; Galling, o. c. p. 130; Haag, o. c. pp. 18 ss., que sólo considera vv. 1-15.

[10] Quizá fueron colocados aquí para constituir una "serie" de milagros con la intención apologética de resaltar el carisma taumatúrgico de Eliseo; cf. a este propósito la inclusión de visiones en la vocación de Jeremías, *infra* p. 283.

[11] Cf. G. del Olmo, o. c. p. 288.

— Introducción: situación (*'ālāh, sŏ'ārāh*), personajes, "lugar sacro"	2. 1
a) Diálogo gradual:	
1) Elías-Eliseo: ruego/réplica	2
2) Profetas-Eliseo: pregunta/respuesta	3
1) Elías-Eliseo: ruego/réplica	4
2) Profetas-Eliseo: pregunta/respuesta	5
1) Elías-Eliseo: ruego/réplica	6
b) Cincuenta "hijos de los profetas" como testigos	7
c) Milagro de las aguas que se parten	8
d) Transmisión del espíritu profético:	
1) Diálogo Elías-Eliseo: oferta/petición/réplica	9-10
2) Epifanía: forma epifánica (*'ālāh, sŏ'ārāh*)	11
3) Reacción de Eliseo: dolor	12
c) Milagro de las aguas que se parten	13-14
b) Los "hijos de los profetas" como testigos	15
a) Diálogo gradual:	
1) Profetas-Eliseo: oferta/réplica	16
2) Profetas-Eliseo: insistencia/consentimiento	17a
3) Profetas-Eliseo: ejecución/comprobación	17b-18

4. *Introducción*

Se inicia el relato con un versículo que pretende situar el episodio en el tiempo, aunque de modo vago. En su primera parte es una anticipación literal de 11b, con lo que se nos traslada ya desde el principio al punto culminante del relato: la epifanía o intervención divina. Esta clase de anticipaciones es típica de la épica hebrea[12] y no hay razón para desecharla como secundaria[13]; la teofanía constituye el centro en torno al cual se irán dibujando una serie de círculos concéntricos que lo ponen de relieve, según la construcción estilística típicamente semítica. Ofrece, además, este versículo los personajes, el lugar y el modo genérico de la situación, la marcha. Literariamente es así, con toda claridad, un versículo de introducción.

5. *Marcha-Diálogo*

La marcha de ambos profetas desde Guilgal al Jordán ha quedado estereotipada en tres etapas: de Guilgal a Betel, de Betel a Jericó, de Jericó al

[12] Cf. *supra* p. 19 ss.; G. Von Rad, *Das erste Buch Mose*, ATD (Göttingen 1967 p. 204; G. del Olmo, 'Estructura Literaria de *Ez*. 33. 1-20', EstBib 22 (1963) 26.

[13] Cf. Galling, o. c. p. 139; para él v. 1a quita la "tensión" y no vale como datación; es obra de un redactor deuteronomista que, partiendo de v. 11b, convierte el relato en la última "historia" de Elías y la une a *4 Rey*. 1. 2 ss. Originariamente teníamos quizá: "sucedió una vez que fue Elías..."; se mantendría así el misterio de la hora hasta el fin.

Jordán. Se trata de una construcción literaria [14] que ya hemos encontrado en otros relatos de vocación [15]. Así, por ejemplo, la experiencia de Elías en el Horeb está precedida por la descripción de su marcha en tres etapas (de Jezrael a Beršeba, de Beršeba al desierto, del desierto al Horeb). Dentro de este marco se intercalan dos series de diálogos idénticos: la primera, entre Elías y Eliseo (vv. 2,4,6), reproduce la demanda del maestro y la respuesta del discípulo con pequeñas variantes en la introducción y conclusión de los mismos [16]. La segunda, entre los "hijos de los profetas" y Eliseo (vv. 3,5), se compone asimismo de una pregunta de aquéllos y de la correspondiente respuesta de Eliseo; también aquí con leves variantes en la introducción del diálogo [17].

Se ha creado así un ambiente de expectación: todos conocen que se avecina un suceso excepcional. La meta definitiva del viaje es ya altamente significativa: el otro lado del Jordán, frente a Jericó, sitio preciso de la muerte misteriosa de Moisés [18], de la sucesión Moisés-Josué y del inicio de la conquista. Pero resulta difícil precisar cuál se supone ser el sentido exacto de la expresión "alzar o arrebatar por encima de tu cabeza" con que los "hijos de los profetas" manifiestan su conocimiento de la situación. Si lo interpretamos desde vv. 16-18, éstos parece que lo entienden como un caso de desaparición misteriosa, fenómeno por el que era famoso Elías [19]. Con frecuencia el espíritu lo trasladaba de un lado a otro. Esto está perfectamente de acuerdo con la contraposición entre Eliseo y los "hijos de los profetas" que se advierte a lo largo de todo el relato. Eliseo manifestará un conocimiento más preciso de la situación, que le levanta por encima de los demás profetas. Presiente en el común saber de todos una profundidad mayor, que su maestro camina hacia algo más definitivo; lo que le obliga a

14 Cf. Haag, o. c. p. 19; ya Gunkel, o. c. p. 31, y Gressmann, o. c. p. 284, reconocen la organización de la perícopa en tres escenas.

15 Sobre el recurso de la "gradación", cf. *sufra* pp. 19, 140, 155.

16 "Dijo Elías a Eliseo..." / "le dijo Elías: Eliseo..." / "le dijo Elías..."; "bajaron" / "entraron" / "marcharon"; y naturalmente los nombres de lugar: Betel, Jericó; en v. 7b se añade: "los dos", como elemento de compensación por faltar el nombre del lugar. Galling, o. c. p. 139, propone suprimirlo (tomado de v. 7) y suplir "al Jordán".

17 "Salieron" / "se acercaron". El mismo fenómeno se da en las "repeticiones" cananeas.

18 Cf. Haag, o. c. p. 21; Carroll, o. c. p. 410.

19 Cf. Gunkel, o. c. p. 35; A. González-Núñez, *Profetas, Sacerdotes y Reyes en el Antiguo Israel* (Madrid 1962) p. 230. En ningún caso "ser alzado o arrebatado" significa *directamente* "morir" (*Gen.* 5. 24; *Sal.* 49. 16; 73. 24), aunque sea ese el sentido interpretativo del relato en su conjunto y el que percibe Eliseo. Hay que distinguir entre la significación literaria de la expresión, que habla de una "asunción" y una "visión", y su sentido teológico-histórico. A este propósito me parece que Haag, o. c. pp. 21-23 ss., se precipita un poco en su intento de hacer "inteligible" el hecho bíblico. Para él "ser arrebatado" quiere decir "morir", "ver" significa "entender" la muerte del maestro como comunión con Dios. Esto es cierto como sentido teológico último y reducción del mismo a su facticidad, pero no lo es literariamente en su primera intención. Aquí la situación supone que ha habido una revelación común a todos los "hijos de los profetas" sobre el particular, aunque históricamente sea sólo una "interpretación" literaria.

permanecer a su lado. Se crea así una *progresión* en la percepción del elemento central del relato: la teofanía como revelación, en este caso, del destino de Elías y de la sucesión de Eliseo. Esta progresión ya la encontramos en relación con el recurso literario de la gradación que aquí aparece [20].

6. *Testimonio-Milagro*

El v. 7 introduce un nuevo elemento. Entran otra vez los "hijos de los profetas", pero ahora no para dialogar sino para presenciar. Toman, pues, actitud de testigos para comprobar lo que sucede. Y lo que sucede es un milagro realizado por Elías. Conociendo su ciclo y su personalidad esto no tiene nada de especial. El signo milagroso, sin embargo, es característico: paso del Jordán cuyas aguas se parten al contacto con el manto del profeta. El paralelo con la actuación de Moisés en el mar Rojo es notable (cf. *Ex.* 14. 21). Lo decisivo para el autor es que este signo será el mismo que repita Eliseo después de haber sucedido a Elías como profeta. De este modo v. 8 tiene su correspondiente en v. 14 con una equivalencia de vocabulario sorprendente. E igualmente v. 7 tiene su correspondiente en v. 15, donde la testificación del signo por parte de los "hijos de los profetas" llega a su última consecuencia: reconocimiento de Eliseo como sucesor de Elías. De esta manera el signo y su comprobación constituyen un binomio expresamente buscado y dispuesto en orden quiástico en torno a la perícopa central. No hay, pues, ningún motivo válido para excluir v. 7 del relato original [21], como no lo hay para excluir v. 8. En la realización del signo el manto funciona como instrumento del poder carismático y será a continuación el signo sensible de la herencia profética *transmitida* [22].

7. *Epifanía*

La perícopa clave del relato la constituyen los vv. 9-13. En ella el central (v. 11), que relata el momento epifánico, está precedido por un diálogo y seguido de un monólogo que expresa la reacción de Eliseo ante la experiencia vivida. En realidad, el elemento teofánico no constituye el punto de principal interés, sino que éste sigue centrado en las figuras de los dos profetas y en su mutua relación; la epifanía está aquí sólo para justificar el ca-

[20] Cf. *supra* n. 15.

[21] Cf. Galling, o. c. p. 139 n. 5, que propone borrar todo el v. 7a, o al menos "los cincuenta", como tomado de vv. 15-16.

[22] En este relato el "signo" propiamente está en el milagro de la separación de las aguas; el manto así equivale al "bastón" de Moisés (cf. *Ex.* 4. 17; 14. 16 ss.). No tenemos, sin embargo, una investidura directa con el manto como "signo" de "ordenación profética"; cf. *infra* p. 397 n. 122. Sobre el valor del manto cf. G. Brunet, 'Y eut-il un manteau de Prophète? Etude sur l'addérét', RSO 43 (1968) 145-62. Para este autor se trataría de una especie de "pantalla" con la que se protege de lo "divino" y que luego se transforma en instrumento taumatúrgico. Para C. Alcaina, 'La vocación de Eliseo (*3 Rey.* 19. 19-21)', EstBib 29 (1970) 145, el manto dejado por Elías a Eliseo es la herencia pedida, el símbolo de su personalidad; cf. *supra* p. 161 n. 70.

rácter hereditario de tal relación. Eliseo dialoga con su maestro que le invita a pedir algo "antes de ser arrebatado de su lado". El discípulo, que comprende lo definitivo de la separación, responde con una pronta voluntad de sucesión como primogénito de Elías en el profetismo (cf. *Deut.* 21. 17; *pî šĕnayim*)[23]; es decir, con una pronta voluntad de dedicarse al profetismo, actitud que tiene su paralelo en la de Isaías: "aquí estoy, envíame" (*Is.* 6. 8). Pero, naturalmente toca a Yahweh conceder tal gracia. Por eso Elías condiciona su propio consentimiento ("que así sea") al beneplácito divino, manifestado en la inclusión del discípulo en el ámbito divino, en la epifanía. Si Yahweh le excluye, quiere decir que no le reconoce como sucesor. El profetismo es una herencia que no se puede traspasar a voluntad, es un don carismático del espíritu divino; aquí radica la dificultad de la petición de Eliseo[24]. Se trata ahora de saber si Eliseo puede "ver", ser un vidente, sólo así podrá suceder como profeta, pues sólo a estos es dado "ver" lo celestial[25]. El diálogo sirve así de introducción inmediata a la epifanía.

Esta se concreta en la aparición de un carro ígneo con su tiro de caballo de la misma naturaleza; forma claramente "supraterrena" que se interpone entre los dos profetas y que explicita el valor teofánico de la tempestad o torbellino *(sŏʿārāh)* como elemento en que lo divino se hace presente y en el que es arrebatado Elías. Esta unión del carro con sus caballos de fuego y la tempestad recuerda la aparición de los animales y las ruedas de fuego en la teofanía de Ezequiel dentro igualmente de una tempestad *(sĕʿārāh)*[26]. No es propiamente una teofanía, manifestación de Dios, sino más bien una epifanía[27], manifestación del ámbito de lo divino en que ambos profetas entran; uno en cuanto asumido en el mismo, otro en cuanto vidente de ese ámbito,

[23] Esta es la interpretación unánime de la petición de Eliseo; cf. Carroll, o. c. p. 405; M. Rehm, o. c. p. 75; Montgomery, o. c. p. 354; Šanda, o. c. p. 11; Gressmann, o. c. p. 284; Galling, o. c. p. 140. También P. Watson, 'A Note on the "Double Portion" of Dt 21. 47 and 2 Kings 2. 9', *Hartford Quaterly* 8 (1965) 70-75; J. Henninger, 'Zum Erstgeborenenrecht bei den Semiten', *Festschrift W. Caskel* (Leiden 1968) pp. 162-83; H. Limet, 'La clause du double en droit néo-sumerien', Or 38 (1969) 520-32.

[24] Cf. E. Tobac, *Les prophètes d'Israël* (Malines 1919) p. 173; Šanda, o. c. p. 11, la ve en lo extraordinario de la función de Elías, respecto de la cual éste mantiene e' pesimismo manifestado en *3 Rey.* 19. 14 sin saber si le sucederá otro profeta; Haag, o. c. p. 22, en lo arduo de su destino de desprecio, odio, persecución. Pero entonces no aparece claro por qué haya de supeditarse la concesión a la "visión".

[25] Cf. Gunkel, o. c. p. 32; Montgomery, o. c. p. 354; Gressmann, o. c. p. 284; Galling, o. c. p. 140, que se opone a esta interpretación, excluyendo que la "visión" sea la justificación de la sucesión. Según él la respuesta significaría: la transmisión del espíritu que pides sólo es posible después de mi asunción, sólo entonces podrás estar seguro de ella. Pero el dilema de Elías ("te vendrá o no") se refiere al hecho mismo de la transmisión, no meramente a su momento (que naturalmente sólo con su asunción o muerte se presenta, puesto que se habla de "herencia o sucesión") o a su certeza. Por otra parte, es Elías quien lo otorga en virtud de su palabra profética (cf. *supra* n. [4]), como muy bien reclama Galling, en correspondencia con la oferta hecha: "pide algo que yo pueda hacer por ti..."

[26] Cf. G. G. Ramey, *The Horse and the Chariot in Israelite Religion* (Diss South Bapt. Theol. Sem. 1968); B. Rocco, 'Currus Israel et (!) auriga eius (2 Rg. 2. 12: 13. 14)', BibOr 9 (1967) 51 s.

[27] Sobre la diversa nomenclatura a este respecto cf. *infra* pp. 378, 385.

con lo que queda inaugurada su misión profética. Eliseo "ve", es decir, posee la garantía a la que su maestro había supeditado su sucesión. Garantía que habrá de ser ulteriormente comprobada.

La reacción inmediata de Eliseo es un grito de desamparo que expresa todo su profundo conocimiento de la situación: Elías ha desaparecido definitivamente ("ya no volvió a verlo"); él ha quedado sólo y encargado de continuar su obra. En este momento se revela la significación de ésta y su trascendencia: Elías en cuanto profeta era la fuerza salvadora de Israel [28]. Se trata de una reacción estereotipada tanto en el gesto (rasgar los vestidos) como en la exclamación. Esta es la misma que se pone en boca del Rey Joás a la muerte de Eliseo: "¡Padre mío, padre mío, carro(s) de Israel y su tiro!". Galling [29] ha analizado detenidamente su estructura, distinguiendo dos partes: un apóstrofe (¡padre mío, padre mío!) que funciona como grito de lamentación (Klageruf) y un título con sentido político. Si formalmente ambos elementos tienen origen diverso, no hay ninguna razón para suponer que aquí no formen una unidad literaria; un título, como determinación del sujeto, puede ser empleado con cualquier otra forma lingüística, sobre todo con las exclamativas y deprecativas.

La expresión parece que originariamente se aplicó a Eliseo (cf. *4 Rey.* 13. 14) y solo posteriormente se traspasó a Elías, lo que confirma el carácter "construido" de este relato. Se subraya así el sentido de sucesión que domina en la función profética de Eliseo, como ya se hizo antes (cf. *3 Rey.* 19. 15), atribuyendo al maestro lo que sería misión propia del discípulo [30]. Entre los dos se da unidad y continuidad de acción en el mismo "espíritu". La asunción del maestro en el carro de fuego desvela todo el sentido del título como expresión de la función profética; él es la contrapartida celeste de la actuación terrestre de Eliseo [31]. El espíritu y la palabra del profeta de Yahweh son la auténtica arma con la que puede contar Israel para su salvación.

El origen de la expresión "carro de Israel y su tiro" lo encuentra Galling [32] en el nombre arameo *rkb 'l* de divinidad ("Dios es el auriga o el carro"). Dicho apelativo se aplica a Eliseo, que es la auténtica contrapartida del dios protector del enemigo, el "carro" en que Israel puede confiar, como se refleja en otras "visiones" del ciclo de Eliseo donde éste aparece rodeado de carros y caballos (cf. *4 Rey.* 6. 15-17; 7. 6-9) [33]. Sin embargo, no me parece aceptable su opinión de que en vv. 11-12 tenemos dos modos independientes de narrar el episodio: uno haría referencia a la asunción de Elías y sería el

[28] Cf. Von Rad, o. c. p. 42; Rehm, o. c. p. 75; Haag, o. c. pp. 25 ss.

[29] Cf. K. Galling, 'Der Ehrenname Elisas und die Entrückung Elias', ZTK 53 (1956) 130 s.; Haag, o. c. pp. 24 s. Para la repetición de la exclamación cf. J. Muilenburg, 'A Study in Hebrew Retoric, Repetition and Style', SVT 1 (1953) 102 s.

[30] Cf. *supra* p. 164; ya Gunkel, o. c. p. 37.

[31] Cf. Galling, o. c. p. 148; Haag, o. c. p. 27, también Gunkel, o. c. p. 32, y Gressmann, o. c. p. 286, interpretan la visión en el sentido de que Elías continúa su lucha desde "las estrellas".

[32] Cf. Galling, o. c. pp. 143-47 y Haag, o. c. p. 26, que le sigue.

[33] Cf. Galling, o. c. pp. 136-38; Haag, o. c. p. 25.

más antiguo; otro trataría de aplicar a éste el título de Eliseo a través de la visión del carro de fuego[34]. La razón en que pretende apoyarse, oposición entre "no le vio más" y "Eliseo vio..." del v. 12, no es decisiva, pues en realidad supone dos momentos distintos[35]. De hecho, tal distinción de "documentos" no ha encontrado aceptación por suponer la desintegración del elemento teofánico en el que se combinan el carro de fuego y el torbellino, como aparece en el caso de Ezequiel más arriba citado, en función de la investidura de Eliseo. La descripción de dicho elemento teofánico responde al énfasis puesto por el maestro en la capacidad "visionaria" del discípulo para garantizar su sucesión y que Galling tiene naturalmente que minimizar. Si desaparece, no hay objeto de visión.

8. *Testimonio-Milagro*

Las escenas que siguen a continuación se corresponden quiásticamente con las que preceden a esta perícopa central, pero en todas ellas aparece predominante la intención de "comprobar" la nueva realidad que en aquélla ha tenido lugar: la sucesión de Eliseo como profeta en vez de Elías y su continuador. En primer lugar, es el mismo Eliseo el que va a comprobar y demostrar esa sucesión. Recoge el manto abandonado por su maestro, signo sensible de su investidura, de su nueva personalidad, y se dirige al Jordán para repetir allí el mismo milagro de su maestro, dando la prueba precisa de poseer su "espíritu". Los vv. 13-14 repiten literalmente la acción y situación de 7b-8: toma el manto, llega al Jordán, golpea las aguas, estas se parten y pasa Eliseo. Unicamente se añade una invocación que explicita el principio de donde su "espíritu" dimana, de Yahweh, el Dios de Elías; no de éste sin más. Equivale así a una profesión de fe yahwística y de continuidad profética. En su nombre y en su defensa realizará Eliseo los abundantes signos milagrosos de su vida[36]. Ahora las aguas del Jordán se abren y él, nuevo Josué, siervo del nuevo Moisés, pasa el río hacia Jericó.

9. *Marcha-Diálogo*

El signo es comprendido y comprobado en todo su significado por los "hijos de los profetas"[37] que en v. 7 lo presenciaron realizado por el maestro.

[34] Cf. Galling, o. c. p. 141, la primera diría: "und es geschah, als sie noch miteinander gingen und redeten, ... da stieg Elia im Sturme auf den Himmel (und als Elisa ihn nicht mehr sah... usw)"; la segunda: "und plötzlich, feurige Kriegswagen und feurige Rosse! Und sie trennten die beide! Als das Elisa sah, schrie er auf: Mein Vater, mein Vater!' Kriegswagenkorps Israels und dessen Gespanne!".

[35] El primero se refiere a la percepción de la "visión", el segundo a la constatación de su desaparición ("no volvió a verlo"); cf. Haag, o. c. p. 24.

[36] Cf. Haag, o. c. p. 28; sobre su posible origen cananeo cf. *supra* n. 8.

[37] Aquí no se habla de los "cincuenta", que se presentan como un grupo más decidido dentro de la comunidad de Jericó; se supone que su actitud ha atraído a los demás a ponerse también *minneged* (v. 7. 14). Los "cincuenta" vuelven a aparecer a continuación.

Eliseo es así reconocido como auténtico poseedor del espíritu de Elías. Pero esto no basta, Eliseo no sólo participa y continúa, sino que "sucede". Y esto es precisamente lo que trata de explicitar la perícopa siguiente (vv. 16-18). Para ello es preciso poner de manifiesto que Elías ha desaparecido definitivamente, pues sólo así se puede hablar de un sucesor. Esto se lleva a cabo en un nuevo diálogo entre Eliseo y los "hijos de los profetas", paralelo al contenido en vv. 3,5. En él se resalta la contraposición entre uno y otros respecto al conocimiento que tienen de la situación. Eliseo manifiesta un conocimiento superior y más claro: la búsqueda del maestro es inútil, ya no pertenece al ámbito de este mundo, su "arrebatamiento" ha sido definitivo. Con lo cual confirma su preeminencia respecto a ellos. No sólo posee el espíritu de Elías para obrar milagros, sino para penetrar el sentido de las realidades más misteriosas: "ya os dije yo que no fuérais". Literariamente estos versículos suponen también una gradación implícita: los "hijos de los profetas" insisten, repiten su propuesta y al fin Eliseo cede. Esto conduce a una comprobación de su postura como la verdadera, al igual que antes el conocimiento peculiar de la situación le llevó a permanecer al lado de su maestro.

10. *Forma y tradición*

Desde el punto de vista literario el relato es de una perfecta unidad de construcción, que manifiesta una explícita y perfecta voluntad de transmitir una "tesis", un elemento doctrinal de suma importancia para el sentido y el enjuiciamiento de los relatos posteriores de su ciclo [38]. Ese se halla no tanto en la desaparición misteriosa del maestro cuanto en la entrada en funciones del nuevo profeta Eliseo, o mejor, en la relación de sucesión que media entre ambos, según decíamos más arriba [39]. Que tal problema se plantee respecto de dos profetas dentro del Libro de los Reyes, resalta más su significado. La sucesión de ésos está probada y justificada por la línea dinástica ("se durmió... con sus padres... y le sucedió... su hijo"). Pero tal principio no es válido para la sucesión profética [40]. El hecho de que el criado se presente como profeta y sucesor de su amo sólo se justifica en virtud de una sucesión carismática determinada por el espíritu de Dios. En definitiva, es Yahweh quien funda esa sucesión.

Lo cual significa que en definitiva toda aparición de un profeta arranca de la "novedad" de la intervención divina en la historia de Israel; novedad

[38] Haag, o. c. p. 31, siguiendo a O. H. Steck, *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen*, WMANT 26 (Neukirchen 1968), habla de "lehrhafte Erzählung" como determinación de su género literario: reflexión religiosa sobre la acción divina en la historia, nacida en los círculos proféticos. Pero tal determinación, cierta en razón del contenido, es demasiado genérica en razón de la forma literaria y la situación que pretende plastificar.

[39] Cf. *supra* n. 2; Carroll, o. c. p. 413; González-Núñez, o. c. pp. 230 ss.; Gunkel, o. c. p. 30; Gressmann, o. c. p. 284.

[40] Incluso en la época monárquica seguirá vigente, sobre todo en el reino del Norte, el principio "carismático", según la interpretación clásica de Alt.

que no excluye sino que supone la "continuidad" con las anteriores intervenciones, como expresiones de un único y mismo compromiso de Dios [41]. Y esto hace que el "envío" o vocación de un nuevo profeta pueda entenderse como "sucesión", pero siempre sucesión en el "espíritu" que se transmite y que reclama unos criterios de comprobación diversos de la sucesión dinástica.

El relato está así imbuido de una preocupación similar a la que presentan los relatos de vocación profética. Trata de ofrecer un testimonio del contacto de Eliseo con la esfera de lo divino como determinante de su misión profética. Se tiene en cuenta en este caso la estrecha relación que históricamente mantienen las dos figuras y que les enmarca dentro de un mismo movimiento e ímpetu profético. La vocación del primero, Elías, queda fundada en su experiencia sinaítica; para que el segundo sea admitido, será suficiente probar su "sucesión legítima", como en el caso típico de Moisés-Josué. Pero, como allí, el esquema teológico de la situación impone que sea Yahweh mismo quien determine y confirme esa sucesión. Esto se hace en dos tiempos. En primer lugar por una vocación indirecta a través del maestro, que recibe y cumple el encargo de "llamar" a su discípulo: "ungirás a Eliseo, hijo de Šafat por profeta en tu lugar... Pasó Elías a su lado y le echó su manto..." (*3 Rey.* 19. 16,19). También Moisés recibió el encargo de investir a Josué en lugar suyo y lo cumplió [42]; no obstante, éste volverá a recibir el encargo directamente de boca de Yahweh (*Jos.* 1. 1 ss.). Igualmente, en nuestro caso no podemos disociar *3 Rey.* 19. 16 ss. del relato que nos ocupa. Ambos interpretan el mismo hecho: Eliseo sucesor de Elías como profeta del pueblo. En este segundo momento la transmisión se sitúa en el ámbito de lo teofánico, que supone una intervención divina directa.

En cuanto a la historia de la tradición se refiere, el carácter sumamente estructural del relato y el sistemático desarrollo del paralelo Elías-Moisés, que ya advertimos más arriba (cf. n. 502) y que aquí se continúa, nos obliga a ser muy cautos en cuanto a valorar su fondo histórico. La "Asunción de Elías" se presenta como un "teologúmenon" que sirve para expresar el tema de la sucesión, en cuanto que es ante todo una experiencia de Eliseo que "ve" y entiende el sentido de la desaparición de su maestro por encima del modo de percibir de los demás. A éste se le hace desaparecer, como a Moisés, en los llanos de Moab y "su sepulcro se desconoce hasta hoy" igualmente, como lo prueba la búsqueda infructuosa de los "cincuenta hijos de los profetas", búsqueda de la que les disuade Eliseo. Tal "asunción" no es así más que la interpretación teológica de su misteriosa desaparición sin dejar rastro dentro de su propio contexto de profeta errabundo y huidizo. Dicha interpretación tiene sus antecedentes bíblicos (cf. *Gen.* 5. 24) y extrabíblicos [43], y representa un intento de superar la imperfecta escatología del A. T.

[41] Cf. Haag, o. c. pp. 29 ss.

[42] Cf. *supra* p. 106.

[43] Cf. la "asunción" de Utnapishtim en la leyenda babilónica de Gilgamesh (11:189-96): ANET p. 95; Gressmann, o. c. p. 285.

con un atisbo de la inmortalidad de los amigos de Dios [44]. Elías vive y su espíritu está presente en la actividad de su discípulo. Es, pues, la interpretación de la muerte de un profeta cuya misión perdura en la obra de su sucesor [45]. La forma concreta de la "asunción", el carro de fuego, es probablemente una transcripción visual del título que a continuación se le otorga y que proviene del ciclo de Eliseo [46]. Tenemos así claramente sugerido en el centro mismo del relato su carácter "redaccional" e interpretativo. El núcleo histórico y tradicional más antiguo del relato se conserva quizá en el v. 15; es decir, en el reconocimiento de Eliseo como sucesor de Elías por la "cofradía" de profetas de Jericó y a partir de ella por las demás. El relato en su totalidad es así la justificación carismática de la vocación profética de Eliseo, que encuentra su base social y vital en su función de cabeza de las comunidades de profetas que aparecen por esta época y que conservan la tradición y la reelaboran. El prestigio carismático es el que funda esa preeminencia y aquí se explica como una continuación del carisma de Elías, participado y comunicado en el ámbito de una vivencia epifánica en la que Eliseo "ve" el destino de su maestro y "recoge" su manto [47]. Queda así investido de su poder taumatúrgico y de la "visión" de la esfera trascendente que le elevan a cabeza del movimiento profético del momento y a responsable del curso socio-religioso de la historia de Israel en aquella época.

En este sentido tenemos un relato de "vocación profética" o, mejor aún, de "investidura profética" en una epifanía, que en la intención teológica coinciden; ambos son modos de "justificar" una función de representante de la acción y voluntad divinas en un concreto momento de la historia del pueblo. No obstante, su peculiar configuración como "sucesión", que no volverá a repetirse en el profetismo de Israel, hace que desde el punto de vista literario no pueda equipararse a los restantes relatos de vocación en cuanto "forma literaria".

[44] Cf. Del Olmo, *La vocación de Eliseo* p. 293.

[45] Haag, o. c. pp. 24, 21, 29.

[46] Cf. Galling, o. c. p. 142; sobre una posible existencia del "carro" como elemento teofánico en Israel cf. *supra* n. 26. Galling excluye que dicha representación tenga algo que ver con la mitología astral de los "carros y caballos del sol" de origen asirio; cf. Gunkel, o. c. pp. 31 ss.; Gressmann, o. c. pp. 285 ss.

[47] No se puede, con todo, "generalizar" y convertir esta sucesión en un proceso automático semimágico: "The lèader of the prophetic cercle transmits his psychic power to his nearest disciple, who then has the faculty of working miracles (2 Kings 2. 9-15). In this way the disciple succeeds his master and is duly rendered homage to by the members of the fraternity"; cf. G. Widengren, *Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets* (Uppsala 1948) p. 95.

Capítulo IX

LA VOCACION DE AMOS (*Amós* 7. 10-17; 9. 1-4)

1. *Introducción y texto*

El profeta Amós nos ofrece una descripción sumaria del *momento de su vocación*: "Yahweh me tomó de detrás del rebaño y me dijo: Ve a profetizar a mi pueblo Israel" (*Amós* 7. 15). Este versículo formula la *elección* ("me tomó") y el *envío* ("ve a profetizar", *lēk hinnābē*') del profeta como *mensajero* de Yahweh, según el modelo literario y social que se emplea para describir la función y vocación profética [1], al menos parcialmente.

Dicha confesión la hace Amós en un contexto de polémica (*Amós* 7. 10-17) sobre su actividad profética y, desde luego, después de llevar ya un tiempo ejercitándola [2]. Es, pues, más bien una "rememoración" que un "relato de vocación"; ésta aparece aquí como justificación concreta de su actuación, en consecuencia, sintáctica y funcionalmente como algo subsidiario. En los "relatos" aparece como momento independiente en sí mismo, en el que la razón de justificación de toda la actuación profética posterior está sólo implícitamente contenida. El momento teofánico (aludido en "Yahweh me tomó") no se desarrolla y la misión no se explicita como en aquéllos [3]; en cuanto al mensaje, queda resumido en la fórmula de envío (cf. v. 16: "contra Israel") como síntesis de sus "palabras" posteriores cuyo sentido y validez

[1] Cf. *supra* p. 77; *infra* pp. 386 ss. Como veremos, la generalidad de los autores consideran 7. 15 expresión del momento de vocación personal; Seierstad, cf. *infra* n. 15, lo tiene por el impulso moral que lleva al profeta a obedecer la orden divina; Reventlow, cf. *infra* n. 30, como indicio de su vocación indirecta o designación; cf. *infra* n. 42. Ultimamente H. Schult, 'Amos 7, 15a und die Legitimation des Aussenseiters', *Probleme biblischer Theologie*, Fs. Von Rad (München 1971) p. 475, aun sin negar la realidad experiencial de la vocación de Amós, opina que aquí se ofrece sólo un "motivo" literario con la función de "legitimar su vocación, no de reproducir una experiencia subjetiva. Pero no puede olvidarse que la "objetividad" de una vocación está en su "subjetividad"; sólo por referencia a ésta puede el "motivo" legitimar.

[2] La opinión de Morgenstern, según la cual el ministerio de Amós se reduciría a *un solo discurso* pronunciado en Betel, parece inverosímil; cf. J. Morgenstern, 'Amos Studies', HUCA 11 (1936) 28, 125, 135; 12/13 (1937-38) 1 ss.; 15 (1940) 59 ss.; 32 (1961) 296, 339. En contra H. W. Wolff, *Dodekapropheton 2. Joel und Amos*, BK XIV, 2 (Neukirchen 1969) p. 107; generalmente se le supone un breve período de actividad profética; así últimamente, J. G. Trapiello, 'Situación histórica de Amós', EstBib 26 (1967) 272 ss.; R. Gordis, 'The Composition and Structure of Amos', HarvTR 33 (1940) 247, lo cree más largo y S. Lehming, 'Erwägungen zu Amos', ZTK 55 (1958) 164, lo extiende aún a Samaría.

[3] Cf. *infra* el comentario a Amós 9. 1-4 y nn. 41, 42.

se concentran en aquélla. En esto coincide con los demás relatos de vocación [4].

De todos modos, *Amós* 7. 15-17 ilustra de manera precisa el sentido y la situación en que surgen tales relatos. Es una auténtica "apología pro vita sua", determinada por la oposición a la predicación profética y la consiguiente necesidad en que el profeta se ve de legitimar su vocación [5].

Amós 7. 10 *"Envió Amasías, sacerdote de Betel, a decir a Jeroboam, rey de Israel:*
—"Amós ha conspirado contra ti en medio de Israel. El
11 *país no puede ya soportar todas sus palabras* [a]. *Pues así*
ha dicho Amós: A espada morirá Jeroboam, e Israel dejará su tierra para ir al exilio".
12 *Y a Amós le dijo Amasías:*
—"Vete, vidente, márchate [b] *a la tierra de Judá para orga-*
13 *nizar allí tu vida* [c] *y profetiza allí. Pero no vuelvas a profetizar en Betel, pues es un santuario real y un templo oficial"* [d].
14 *Respondió Amós en estos términos a Amasías:*
—"No siendo yo profeta ni 'hijo de profeta' [e], *sino ganade-*
15 *ro* [f] *y preparador de sicomoros* [g], *me tomó Yahweh de*
detrás [h] *del rebaño y me dijo Yahweh: 've a profetizar*
16 *a mi pueblo Israel'* [i]. *Ahora bien, escucha la palabra de*
Yahweh [j]; *tú dices: 'no has de profetizar contra Israel* [k]
17 *y no has de ensañarte* [l] *contra la casa de Isaac'. Por eso, así dice Yahweh: 'tu mujer se prostituirá en la ciudad* [ll], *tus hijos y tus hijas* [m] *caerán a la espada, tu campo* [n] *será repartido en parcelas y tú morirás en tierra impura, e Israel dejará su tierra para ir al exilio'"* [ñ].

2. *Notas de crítica textual*

[a] No es preciso suprimir *kol*; no se refiere a la totalidad de sus oráculos, sino a su carácter "desmedido"; cf. Wolff, o. c. p. 357.

[b] La expresión *bĕraḥ-lĕkā* (cf. *Gen.* 12. 1) refleja posiblemente un *dativus commodi* sin matiz despectivo; cf. *supra* p. 54 n. [a]; cf. E. Würthwein, 'Amos-Studien', ZAW 62 (1949-50) 20; Lehming, o. c. p. 162; H. F. Reventlow, *Das Amt des Propheten bei Amos*, FRLANT 80 (Göttingen 1962) p. 14. Tampoco lo refleja la denominación *ḥōzēh*, sinónimo de *nabí* y que se refiere a su carisma; cf. Wolff, o. c. p. 358; Reventlow, o. c. p. 17; J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford 1963) p. 184; Budde lo creyó despectivo.

[4] Cf. *infra* pp. 387, 395.

[5] Cf. *infra* p. 405; el material es prosa, si prescindimos del carácter rítmico del oráculo (vv. 11,17).

[c] La frase hebrea, contra la versión corriente, no significa "y gánate allí el pan profetizando"; *'ĕkol šām leḥem* significa simplemente "vive allí", literalmente, "come allí pan"; cf. *infra* n. 39. Está además expresamente separada del verbo siguiente *(wĕšām tinnābē')*, de manera que éste no se puede subordinar como expresión modal al primero, sino que deben traducirse como expresiones coordinadas; cf. Würthwein, o. c. p. 20; Lehming, o. c. pp. 162 s.; Wolff, o. c. p. 358; Baumgartner, *Lexikon*, p. 45; Reventlow, o. c. pp. 15 s.

[d] No hay razón para excluir ninguno de los dos *hû'*, que poseen un efecto enfático y confirma la versión griega *('estín)*; cf. K. Budde, 'Zu Text und Auslegung des Buches Amos', JBL 43 (1924) 79; en contra Morgenstern, o. c. p. 35. Las expresiones *miqdaš-melek* y *bêt mamlākāh* son posiblemente sinónimas en sus dos componentes y así enfáticas; el segundo podría también traducirse "edificio gubernamental".

[e] Para la justificación de la versión propuesta cf. *infra* p. 188; para la expresión *ben-nābî'* cf. J. G. Williams, 'The Prophetic "Father". A Brief Explanation of the Term "Sons of the Prophets" ', JBL 85 (1966) 344 ss. No me ha sido accesible el artículo de H. Schmidt, ' "Nicht Prophet bin ich, noch bin ich ein Prophetensohn". Zur Erklärung von Amos 7. 14a', Jud 23 (1967) 68-74.

[f] Generalmente se ha propuesto leer *nôqēd* por *bôqēr* (cf. 1. 1), apoyándose en los LXX *('aipólos)* y en el hecho de que a continuación se habla de *ṣō'n* no de *bāqār*; cf. K. Cramer, *Amos. Versuch einer theologischen Interpretation* (Stuttgart 1930) a. l.; Budde, 'Zu Text', pp. 80 s.; el mismo, 'Zur Geschichte des Buches Amos', *Studien zur semistischen Philologie und Religionsgeschichte*, Fs. Wellhausen, BZAW 27 (Giessen 1914) p. 67 n. 1; A. Weiser, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten*, ATD (Göttingen 1949) p. 15; Mogenstern, o. c. p. 36; S. Segert, 'Zur Bedeutung des Wortes nōqēd', *Hebräische Wortforschung*, Fs. Baumgartner (Leiden 1967) p. 282; Trapiello, o. c. pp. 260 s. Sin embargo tal corrección no se impone, pudiendo tener *bôqēr* el sentido genérico de "ganadero (de vacas y de ovejas)"; cf. Wolff, o. c. pp. 235-362; S. Speier, 'Bemerkungen zu Amos', VT 3 (1953) 307; H. G. Stoebe, 'Der Prophet Amos und sein bügerlicher Beruf', WoDie 5 (1967) 160-81; el término designa no un pobre pastor (contra Gressmann, Seierstad, Trapiello, Schult), sino un ganadero acomodado que tiene la existencia asegurada (así también Braslabi, Eissfeldt, Von Rad); recuérdese el caso de Saúl (*1 Sam.* 11. 5), David (*2 Sam.* 7. 8) y Eliseo (*3 Rey.* 19. 19) que son "llamados" así también. Schult, o. c. pp. 462 ss., 476 ss., replantea la cuestión y soluciona la oposición entre *bôqēr* y *ṣō'n* por tratarse en 7. 15a de un "motivo" estereotipado ("la vocación del pastor o campesino") de la Historia de las Religiones sin connotación histórica; retener, por tanto, *bôqēr* sin armonizarlo. Sobre el sentido de *nôqēd* cf. los autores citados y la controversia de M. Bič ('Der Prophet Amos-ein Haepatoscopos', VT (1951) 293-96; el mismo, 'Maštîn bĕqîr', VT 4 (1954) 114; el mismo, *Das Buch Amos* (Berlin 1969)) y A. Murtonen ('The Prophet Amos-a Hepatoscoper?', VT 2 (1952) 170-71); acerca de su hipotético sentido cultual cf. O. Eissfeldt, 'The Prophetic Literature', *The Old Testament and Modern Study* (Oxford 1951) pp. 124, 159; Lindblom, o. c. pp. 209, 182 ss.; Segert, o. c. pp. 279 s. Igualmente debe retenerse el triple *'ānōkî* (cf. v. 13 el doble *hû'*); cf. Budde, 'Zu Text', p. 79; en contra Morgenstern, o. c. p. 35.

[g] Sobre el sentido del término *bôlēs šiqmîm* cf. L. Keimer, 'Eine Bemerkung zu Amos 7. 14', Bib 8 (1927) 441-44; S. Bartina, 'Hiendo los higos de los sicomoros (Am. 7. 14)', EstBib 25 (1966) 348-54; U. Treu, 'Amos 7. 14, Schenute und der Physiologus', NT 10 (1968) 234-40; Trapiello, o. c. p. 261; Y. Braslabi, ' 'Amôs nôqēd,

bôqēr ûbôlēš šiqmîm', BethM 12 (1967) 87-101; para Neher, o. c. p. 21, *bôqēr* y *bôlēš* son prácticamente sinónimos ("ramasseur [*bāqar*] et pinceur"); M. Bič, 'Maštîn běqîr', VT 4 (1952) 114, pretende ver también aquí un oficio cúltico como en *nōqēd* y *bôqēr*. No me ha sido accesible el artículo de J. J. Roberts, 'A Note on Amos 7. 14 and its Context', *Restoration Quaterly* 8 (1965) 175-78.

[h] En vez de "tomar de detrás" se podría traducir "tomar de con, de entre"; cf. G. del Olmo, 'La preposición *'aḥar* / *'aḥărê* (*cum*) en ugarítico y en hebreo', Clar 10 (1970) 354; para los posibles sentidos de *lāqaḥ* cf. Seierstad, o. c. p. 77; Reventlow, o. c. p. 21.

[i] No es preciso cambiar *'el* en *'al* (cf. v. 16) como sugieren Budde, o. c. p. 12; Weiser, o. c. p. 15; Morgenstern, o. c. p. 35, que suprime también el segundo *Yhwh*; para Wolff, o. c. p. 362, la diferencia se explica porque *'el* hace referencia a la misión (*lēk*) y *'al* a la actitud y tenor de la palabra; cf. *infra* pp. 187, 190.

[j] No hay por qué borrar esta expresión; contra Budde, o. c. p. 12; el mismo, 'Zur Geschichte' p. 67 n. 1; Wolff, o. c. p. 353, cree que podría estar en uso en la escuela de Amós.

[k] Se ha pretendido apoyar una evolución de la predicación de Amós en la variedad de fórmulas: "predicar a", "predica contra" (*'el* / *'al*) (cf. Würthwein, o. c. p. 28). Pero Amós es "llamado" a esto último y sólo desde ahí tiene valor su respuesta a Amasías; es decir, las dos expresiones son sinónimas: cf. Reventlow, o. c. p. 18; S. Lehming, 'Erwägungen zu Amos 7. 14', ZTK 55 (1958) 166; cf. *supra* n. [i]. Aun filológicamente el ugarítico certifica también la equivalencia de *l* / *'l*; cf. M. Dahood, *Ugaritic-Hebrew Philology* (Roma 1965) p. 31. Es frecuente el caso en el Libro de Jeremías. La versión, con todo, mantiene la diferencia, aun sin atribuirle sentido especial. Adviértase la "prohibición genérica" con la partícula *lō'*.

[l] La raíz *nāṭap* hace referencia al acaloramiento o apasionamiento, no a un posible defecto que se ridiculiza. cf. Wolff, o. c. p. 353.

[ll] S. Speier, 'Bemerkungen zu Amos', VT 3 (1953) 307-10, propone la versión: "Deine Frau wird mit dem Feinde buhlen", considerando *'îr* en relación con un *'îr* III, "ser ardiente, celoso" y de ahí "enemigo"; la construcción *zānāh bě* es normal. Con todo, la sugerencia no se impone, pues la versión clásica da buen sentido también; cf. Wolff, o. c. pp. 353, 363. La corrección *tězunnāh (bāḥûṣ)* propuesta por Budde, o. c. p. 83, y la de *tě'unnāh* por Morgenstern, o. c. p. 36, no son admisibles.

[m] No hay razón para suprimir *běnōtêkā*, como proponen Budde, Morgenstern y otros.

[n] En ese caso *'ădāmāh* se refiere a la propiedad de Amasías, aunque en el contexto de la suerte general; cf. Wolff, o. c. p. 363; Reventlow, o. c. p. 23.

[ñ] Morgenstern, o. c. p. 37, siguiendo a Marti y a otros, considera esta última frase como una glosa, pues no se refiere ya a Amasías; pero es claro que aquí se trata de la aplicación a éste del oráculo (v. 11) contra Jeroboam, donde también aparecen los dos elementos: caer él a espada / Israel al exilio.

3. *Amós "nabí"*

Con el recurso a su vocación responde Amós a la pretensión de Amasías, sacerdote del santuario oficial de Israel, que quiere desentenderse de aquel huésped molesto. Para ello acude oficialmente al rey y confidencialmente,

sin aguardar su respuesta, al mismo profeta [6], recomendándole que se vaya a otra parte. La exégesis clásica ha entendido la respuesta en el sentido de que Amós se niega a aceptar la intimación del sacerdote porque él no es un *nābî'* de oficio o un *ben-nābî'*, adicto a un grupo profético, ni se gana el sustento como tal dando oráculos [7]. El predica a pesar suyo y de su propia profesión de pastor y obrero de estación [8] por voluntad de Yahweh que le ha enviado precisamente al reino del Norte de donde se le quiere arrojar. Como consecuencia de su oposición a la voluntad de Yahweh Amasías habrá de escuchar la propia desventura, inscrita en la desgracia general de Israel.

Esta exégesis se apoya sobre todo en la traducción en tiempo *presente* del v. 14: "Yo no soy profeta ni hijo de profeta..." [9]. Con ello se convierte en el lugar clásico de la oposición entre el profeta de oficio (profeta de salud, profeta cúltico u oficial) y el de vocación (profeta de desgracia, profeta escritor). Esta ha sido con preferencia la opinión de la exégesis liberal (Wellhausen, Volz, Marti, Duhm...) que veía en el profeta al inconformista, al revolucionario, enfrentado a las instituciones (sacerdocio y profetismo cúltico) de su pueblo. Entre los posteriores defienden esta versión y su punto de vista exegético Gressmann [10], Budde [11], Weiser [12], Morgenstern [13], Van

[6] Diversos autores han notado la incongruencia que existe en esta doble actitud y la fundamental "buena voluntad" que anima al sacerdote; cf. Würthwein, o. c. pp. 20 ss.; T. H. Robinson, *Die zwölf kleinen Propheten*, HAT (Tübingen 1954) p. 101; Wolff, o. c. p. 358; Lehming, o. c. p. 163; Reventlow, o. c. pp. 27 s.; en contra S. L. Grenshaw, 'Amos and the Theophanic Tradition', ZAW 80 (1968) 214, n. 41. Nada tiene contra Amós y su mensaje, pero ha de defender los intereses del rey. Le acusa por oficio y para dar fuerza a su intimación; pero con ésta demuestra que no quiere las consecuencias de la acusación. Se halla posiblemente ante un conflicto de autoridades. La acusación, por lo demás, sitúa bien la función que los profetas desempeñan en la vida política de Israel; cf. Mogenstern, o. c. pp. 37 s., 42-46; Robinson, o. c. p. 99; Reventlow, o. c. p. 15; A. Neher, *Amos. Contribution à l'étude du prophétisme* (Paris 1950) pp. 285 s.

[7] Cf. *infra* n. 40.

[8] Sobre la situación profesional de Amós cf. *supra* n. [6]. En todo caso no hay que suponer que la abandonase, pues de ella derivaba su independencia y la misma posibilidad de "vivir" en el Norte, donde sin duda no se le retribuía por sus oráculos; cf. Wolff, o. c. p. 362; Braslabi, o. c. pp. 100 s.; Schult, o. c. pp. 471, 474 n. 39.

[9] Así p. ej., entre las versiones: Vulgata, BJ, Dhorme, Nácar, Cantera, Alonso-Schökel.

[10] Cf. H. Gressmann, *Die älteste Geschichtsschreibung und Propheten Israels*, SAT (Göttingen 1921) p. 323.

[11] Cf. K. Budde, 'Zur Geschichte des Buches Amos' p. 65; el mismo, 'Zu Text und Auslegung des Buches Amos' p. 79, citados *supra* nn. [d] y [f].

[12] A. Weiser, *Die Prophetie des Amos*, BZAW 53 (Giessen 1929) p. 293; el mismo, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten* a. l.; para su crítica cf. I. Seierstad, *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja, und Jeremia* (Oslo 1965) pp. 30, 49, 84-89; Reventlow, o. c. pp. 32 ss.

[13] Cf. J. Morgenstern, 'Amos Studies', HUCA 11 (1936) 47.

Hoonacker[14], Seierstad[15], Nötscher[16], Robinson[17], Neher[18], Lehming[19] y Wolff[20]. Baumann[21] incluso pretende que la versión en *presente* es la única legítima.

Pero este modo de ver topa con serias dificultades exegéticas que ya presintieron los LXX (*'ēmēn*). De hecho Amós, que llegará a ser un *nābî'*, describe con esa misma raíz nominal la actividad que le encarga Yahweh (*hinnābē'*) y por la que todos le conocen[22]. Por lo demás, siempre que en el libro cita a los *nĕbî'îm*, lo hace considerándoles auténticos enviados de Yahweh, incluyéndose evidentemente entre ellos (p. ej., 2. 12; 3. 7-8, lugares temáticamente paralelos a nuestro relato)[23].

14 Cf. Van Hoonacker, 'Le sens de la protestation d'Amos 7. 14-15', ETL 18 (1945) 65-67, que cita *Prov.* 30. 25 ("las hormigas no son un pueblo fuerte (*'am lō' 'āz*) y en verano preparan (*wayyākînû*) su alimento") como prueba de que el imperfecto consecutivo *wayyiqāḥēnî* no exige el antecedente en pasado (*lō' nābî' 'ānōkî*).

15 Cf. I. Seierstad, *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia* (Oslo 1965) p. 77.

16 Cf. F. Nötscher, *Zwölfprophetenbuch*, EchtB (Wüzburg 1948) p. 71.

17 Cf. T. H. Robinson, *Die zwölf kleinen Propheten. Amos*, HAT (Tübingen 1954) pp. 90-101.

18 Cf. A. Neher, *Amos. Contribution à l'étude du Prophétisme* (Paris 1950) p. 20.

19 Cf. S. Lehming, 'Erwägungen zu Amos', ZTK 55 (1958) 145-69.

20 Cf. H. W. Wolff, *Dodekapropheton. 2 Joel und Amos* pp. 352, 359. Otros autores la presuponen: Cramer, Junker (1956), Eissfeldt, Heschel, Lindblom, González-Núñez, Bartina.

21 Cf. E. Baumann, 'Eine Einzelheit', ZAW 64 (1962) 62; para expresar el pasado se debería decir *hāyîtî*, en otro caso *'ānōkî* + predicado indica siempre el presente. Otros autores son de este mismo parecer (cf. E. Vogt, Bib 38 (1957) 422; González-Núñez, o. c. p. 251), pero no es exacto; cf. Wolff, o. c. pp. 360 s.; *infra* n. 25.

22 Cf. Rowley, o. c. p. 195; Driver, 'Amos 7. 14', ExpTim 67 (1955-56) 91 ss.; H. N. Richardson, 'A Critical Note on Amos 7. 14', JBL 85 (1966) 89. Se ha querido distinguir entre un sentido concreto del substantivo *nābî'*, referido al profetismo de oficio, y uno más amplio del verbo *hinnābbē'*, aplicable a las diversas actividades de anunciador de la palabra; cf. Morgenstern, o. c. pp. 48-50; Wolff, o. c. pp. 360 s.; Lindblom, o. c. pp. 184 s.; Reventlow, o. c. pp. 17 ss.; A. Gunneweg, 'Erwägungen zu Amos 7. 14', ZTK 57 (1960) 11. Surgen así dos tipos de *nabíes*; cf. González-Núñez, *Profetas, Sacerdotes y Reyes en el antiguo Israel* (Madrid 1962) pp. 249 s. Incluso se piensa que ése era el único verbo de que disponía Amós para definir su actividad; cf. Mogenstern, o. c. p. 48. Pero no es cierto; la forma normal del encargo profético ya la conocemos: "ve y habla (*dabbēr*) a mi pueblo"; cf. Rowley, o. c. a. l. Por otra parte Lehming, o. c. pp. 155, 157, 168, cree que Amós tiene que usar el mismo verbo para reproducir el dicho de Amasías y resaltar así su oposición a la voluntad de Yahweh (pero Amasías le llamó también *ḥōzeh*, además de decirle *hinnābē'*). Esta argumentación, como su pretensión de que Amós se presenta disfrazado de nābî', no parece muy convincente; cf. Reventlow, o. c. pp. 17 s.

23 Cf. Rowley, o. c. p. 196; Vogt, o. c. p. 472; Junker, *infra* n. 25; S. Cohen, 'Amos was a Navi', HUCA 32 (1961) 17 ss. Pero Wolff, o. c. p. 360, tiene esos lugares por secundarios en el libro de Amós; igualmente Lehming, o. c. pp. 147, 152, 156, pero de 2. 12 asegura éste que se añadió "poco después" y en 3. 8 reconoce una extensión del sentido primero del verbo. Lo cual hace ya verosímil que en época de Amós tanto el verbo como el substantivo se usasen para designar al profeta de vocación y al cúltico, sin que nosotros pretendamos unificarlos; cf. G. Von Rad, *Theologie des Alten Testament*, v. II (München 1961) p. 141; Reventlow, o. c. pp. 17 s., 26 ss., tiene por genuinos esos lugares.

Para escapar a esta dificultad interna otros vierten en tiempo pasado: "Yo no era profeta ni hijo de profeta..." [24]. Se afirma así una contraposición no entre dos clases de *nabismo* sino entre dos momentos de la vida de Amós; la vocación de Yahweh le sacó de su profesión secular para hacerle su *nābî'*. Lejos, pues, de haber oposición al *nabismo* por parte de Amós, tenemos aquí una abierta profesión de pertenencia a sus filas. Lo que esto en concreto signifique, dependerá de la idea que se tenga de la función del *nābî'*, del contenido de su palabra, de su relación con el culto, etc.

La antigua versión griega tiene hoy bastantes defensores, sobre todo entre aquellos que, reaccionando contra la exégesis liberal, hacen del profetismo una institución perfectamente prevista y regulada en Israel. En este sentido se pronuncian Junker [25], Rowley [26], Würthwein [27], MacCormack [28], Gunneweg [29] y Reventlow [30]. Incluso desde el punto de vista gramatical el imperfecto consecutivo *(wayyiqqāḥēnî)* recomendaría la versión en pasado [31].

Una vía de salida a este dilema exegético, que al parecer no puede resolverse filológicamente atendiendo sólo a la sintaxis del v. 14 [32], ha sido abierta por estudios modernos que fijan su atención en la función semántica de la partícula *lō'*. De hecho todos ellos mantienen la traducción en *presente* y pretenden solucionar la dificultad interna antes apuntada por otras vías.

[24] Así p. ej., entre las versiones: LXX, Syr., S. Jerónimo (en su comentario a Amós; PL 25. 1077), RSV; cf. *infra* n. 43.

[25] Cf. H. Junker, *Prophet und Seher* (Trier 1927) p. 87: "Da antwortete Amos und sprach zu Amasia: Ich war kein Prophet... Es ist üblich geworden, hier falsch zu übersetzen: "Ich bin kein Prophet..." etc. und dann daraus den Schluss zu ziehen, Amos lehne für seine Person die Bezeichnung *nābî'* ab. Da ist schon allein angesichts der Stelle 3. 7-8 unmöglich, wo Amos sich selbst doch offenbar zu "den Knechten Jahwes, den Propheten", rechnet. Die LXX hat darum mit Recht in 7. 14 übersetzt *'ouk 'ēmēn prophētēs*. Denn die beide an sich zeitlossen Nominalsätzen zu Anfang des v. 14 empfangen ihre zeitliche Bestimmung durch das folgende Verbum: *wayyiqāḥēnî* (da nahm mich), zu dem vorzeitig sind". En un artículo posterior ('Amos der Man, den Gott mit unwiderstehlicher Gewalt zum Propheten machte', TrierTZ 65 (1956) 325), sostiene la versión en *presente*: Niega ser *nābî'* profesional, mientras no puede negar ser "vidente"; *supra* n. 3.

[26] Cf. H. H. Rowley, 'Was Amos a Nabi?', *Festschrift O. Eissfeldt* (Halle 1947) pp. 191-98.

[27] Cf. E. Würthwein, 'Amos-Studien', ZAW 62 (1949-50) 10-52; cf. para una crítica de su posición S. Lehming, 'Erwägungen zu Amos', ZTK 55 (1958) 145-69; Reventlow, o. c. pp. 12 s.

[28] Cf. J. MacCormack, 'Amos 7. 14', ExpTim 67 (1955-56) 318, se opone a Driver (cf. *infra* n. 33) en defensa de la versión en tiempo pasado: "I was not a prophet... but today I am a prophet because the Lord took me from...". P. R. Ackroyd, 'Amos 7. 14', ExpTim 68 (1956-57) 94, a su vez ataca a MacCormack y propone una versión un poco diversa de la de Driver: "Am I not a prophet? For I am a pricker and dresser of sicomore trees and the Lord took me...".

[29] A. Gunneweg, 'Erwägungen su Amos 7. 14', ZTK 57 (1960) 1-16.

[30] Cf. H. G. Reventlow, *Das Amt des Propheten bei Amos* (Göttingen 1962) pp. 14-24; para la crítica de Reventlow cf. *supra* pp. 43 s. y J. L. Crenshaw, 'Amos and the Theophanic Tradition', ZAW 80 (1968) 213. Otros autores (Quell, Stoebe, Smend, Trapiello) siguen también la versión en pasado.

[31] Wolff, o. c. p. 360, reconoce la validez universal de esta regla gramatical, pero cree que se dan excepciones como en este caso.

[32] Cf. *supra* nn. 21, 31; cf. Lindblom, o. c. p. 183; Von Rad, o. c. p. 141; Reventlow, o. c. p. 17.

Driver[33] propone interpretarlo como una variante de *hălô'*, que introduce una interrogación retórica y que en castellano traduciríamos: "¿Con que no soy profeta ni hijo de profeta, porque soy boyero...?". Vogt[34], respondiendo a esta sugerencia, cree que la dificultad del texto se soluciona mejor suponiendo que aquí tenemos un *waw* explicativo: "I am no nabi, that is, I am no ben-nabi". Amós, de esa manera, excluiría su pertenencia al nabismo profesional, o mejor aún, a una asociación de *nĕbî'îm*, pero no negaría ser él mismo *nābî'* por vocación divina.

Continuando esta doble sugerencia (valor del *lō'* y oposición *nābî'/ben-nābî'*), Cohen[35] propone entender la partícula aisladamente como respuesta de Amós a la pretensión de Amasías de que abandone Betel: "No, I am indeed a nabi (prophet), but not a ben-nabi (professional prophet)". Por su parte, Richardson[36] prefiere recurrir al valor enfático del *lamed*, desconocido por los masoretas pero abundantemente atestiguado en el Antiguo Testamento[37]. Traduce así: "I am surely a nabi, but not a member of the prophetic guild".

Resulta difícil valorar el alcance objetivo de estas diversas traducciones y de los motivos sintácticos que las avalan. En todo caso, una versión de este versículo sólo resultará válida si tiene en cuenta todo el contexto de la perícopa. Se trata de una respuesta de Amós a Amasías[38]. Este le intima que

[33] Cf. G. R. Driver, 'Amos 7. 14', ExpTim 67 (1955-56) 91-92; la partícula *hălō'* tiene a veces fuerza afirmativa (sorprende, con todo, que Driver no cite ug. *hl*; cf. Gordon, UT p. 390). Así se refleja en las versiones (LXX *'idoú*: *Gen*. 13. 9; *Deut*. 3. 1; *Juec*. 6. 13; *2 Par*. 9. 29; *Est*. 10. 2; Vg. *ecce*: *Gen*. 13. 9; *3 Rey*. 11. 41; *en*: *Juec*. 4. 14; *scito*: *Juec*. 6. 14; *forsitan*: *Juec*. 5. 30; Pesh. y Targ. *hâ*: *Deut*. 3. 11 y otros muchos). Una variante suya es la forma *wĕlō'*, que pasa luego al simple *lō'* interrogativo que se convierte en aseverativo. Es un uso idiomático de *lō'* que también se da en siríaco y árabe (juramentos). La objeción que se puede hacer a Driver es que Amasías no ha negado que Amós sea un *nābî'*, más bien ha afirmado lo contrario: "ve y haz el profeta" *(hinnābē')*; cf. *supra* n. 28.

[34] Cf. E. Vogt, 'Waw explicative in Amos 7. 14', ExpTim 68 (1956-57) 301-02. Ya Baumann y más tarde Reventlow y Lindblom ven aquí una endíadis (cf. v. 16, donde posiblemente tenemos el mismo fenómeno). Driver, en una apostilla al artículo de Vogt, se declara insatisfecho por la explicación que considera labor de candil profesoril. Por su parte Vogt replica en Bib 38 (1957) 472 s. Cf. últimamente Schult, o. c. p. 474 n. 39.

[35] Cf. S. Cohen, 'Amos was a Nabi', HUCA 32 (1961) 175-78; a veces se usa *lō' kēn* y *lō' ki*...

[36] Cf. H. N. Richardson, 'A Critical Note on Amos 7. 14', JBL 85 (1966) 89. Contra Cohen y Richardson nota Wolff, o. c. p. 353, el paralelismo de los dos *lō'*.

[37] Cf. F. Nötscher, 'Zum emphatischen Lamed', VT 3 (1953) 373-80; S. Grill, 'Die alten Versionen und die Partikeln *lō', lō, lū, lī'*, BZ 1 (1957) 277-81; J. Mejía, 'El lamed enfático en nuevos textos del A. T.', EstBib 22 (1962) 180-90; Z. Pennar, '"Lamed vocativi" exempla biblico-hebraica', VD 45 (1967) 32-46; M. Dahood, 'Hebrew-Ugaritic Lexicography IV', Bib 47 (1966) 406-07; para otras múltiples referencias de Dahood a este tema cf. E. Martínez, *Index to the Writings of M. Dahood* (Roma 1968) pp. 83, 117; últimamente el mismo, *Psalms III*, AnchB 17a (Garden City N. Y. 1970) pp. 406 s.; A. Blommerde, *Northwest Semitic Grammar and Job* (Rome 1969) p. 31.

[38] Aquí creo yo que radica la deficiencia de muchas de las soluciones presentadas: consideran el versículo aislado de su contexto y prescindiendo de su naturaleza de respuesta. Esto afecta incluso a la versión de Schult (cf. *infra* n. 43), a pesar de resultar la más aceptable de todas.

no profetice en Betel, que se vaya a "vivir"[39] a Judá; no precisamente que vaya allí a "ganarse el pan" dando oráculos, como traduce generalmente la exégesis clásica; ésta, en consecuencia, tiene que interpretar la respuesta de Amós como si éste asegurara que no es *nābî'* de profesión ni se gana la vida profetizando, pues tiene su propio oficio, ni ejerce su función por interés, que sería lo que supondría Amasías[40]. En realidad, lo que tiene que y pretende justificar Amós es su actividad *en Betel*, que le viene vetada no por considerársela ilegítima, sino en desacuerdo con los intereses políticos[41]. El mismo Amós resume así la intimación de Amasías: "tú me dices: no profetices contra Israel y no te ensañes contra la casa de Isaac" (secuencia *lō'/wĕlō'*). Que sea nabí nadie lo duda, tampoco Amasías que le dice que se vaya a profetizar, ni él mismo puede negarlo en el preciso momento en que justifica su actitud y actuación proféticas, y pronuncia un oráculo. Pero, por eso mismo, no tiene por qué afirmarlo. Su intención es únicamente precisar cómo *su nabismo deriva de un encargo preciso de Yahweh de profetizar a Israel*[42], no de una pretensión personal.

Su *vocación al nabismo* no es independiente de su *misión a predicar* a/contra Israel en el Norte. Y naturalmente Betel, el santuario nacional, era el lugar preciso donde el profeta podía cumplir tal misión, allí era donde la comunidad se reunía, aun sin atender a la posible función cúltica de la pre-

[39] Cf. *supra* n. c a *Amós* 7. 12. Otros ejemplos de esta expresión: *Ex.* 34. 28; *3 Rey.* 28. 20; 30. 12; *4 Rey.* 25. 29; *Jer.* 5. 17; *Gen.* 39. 6; 37. 25; 43. 32; *1 Sam.* 2. 36; *4 Rey.* 4. 8; *Num.* 15. 19; *3 Rey.* 13. 23; 21. 7; *1 Sam.* 28. 22; *Gen.* 13. 19; *Deut.* 8. 9; *Job* 42. 11. En ninguno de estos lugares tiene la expresión el sentido de ganarse la vida"; un caso más ambiguo es *Gen.* 3. 19. Por otra parte, esa expresión supondría que se "gana el pan" así en Betel, lo que no es probable. Esto no excluye que, de hecho, se retribuyese al profeta por sus oráculos cuando se consultaba al "vidente" sobre todo, y que algunos los vendiesen; pero esto, más que considerarlo normal, se censura. También, sin duda, se "asistía" al profeta como "hombre de Dios"; cf. Lindblom, o. c. p. 184 (los alimenta el santuario).

[40] Así Gressmann, o. c. pp. 325, 332; Budde, 'Zu Text' p. 79 (al *nābî'* le anima el hambre no el espíritu de Yahweh); Morgenstern, o. c. p. 47; Vogt, Bib 38 (1957) 473; Cohen, o. c. p. 178; Seierstad, o. c. p. 77; González-Núñez, o. c. p. 249; Junker, 'Amos, der Mann', pp. 324 s.; Eissfeldt, o. c. p. 535; Lindblom, o. c. pp. 183 ss.; exposición en Reventlow, o. c. pp. 14 ss.

[41] Ese aspecto de la importancia del *lugar* en la predicación de Amós ya lo había señalado también antes la exégesis; cf. Van Hoonacker, o. c. p. 67; Würthwein, o. c. p. 21; sobre todo Seierstad, *infra* n. 44 y Wolff, o. c. pp. 358 s., 363; pero no se ha insistido en él lo suficiente. Aquí radica el defecto de la argumentación de Lehming (cf. *supra* n. 22), en separar "profetiza" de "en Betel"; Amasías no le prohibe profetizar, más bien se lo recomienda. Por eso él no negará ser profeta. Y no es una "banalidad" que lo afirme a través de su vocación, que también los demás pueden tener, pues en ella va incluida su *misión de predicar en Betel* la destrucción de Israel, lo que no acontece a los demás *(wayyiqqāḥēnî wayyō'mer... lēk)*.

[42] Su ingreso en el nabismo es de origen *carismático* y va ligado a la llamada de Dios que le envía a Israel, es *nābî'* por *vocación*; sin que esto suponga, ni niegue, que todos deban serlo así y no se dé un nabismo (o mejor, un ben-nabismo) por iniciativa propia; tiene razón Lehming, o. c. pp. 166 ss., al afirmar que se trata sólo de acentuar el encargo del mensaje condenatorio *aquí* y *ahora*, no precisamente su vocación; pero tal encargo es su *vocación*, que resume y contiene todas las sucesivas palabras. Cf. Wolff, o. c. p. 361, quien opina que Amós resalta la oposición entre profeta de oficio y de "vocación"; cf. *infra* pp. 387, 394, 405.

dicación profética. De todos modos, esta implicación nacional del santuario queda clara en las palabras de Amasías, que le manda marchar a Judá, no a otro cualquier lugar de Israel. Amós, pues, con sus respuestas no pretende contraponer a la de otros su vocación profética y su misión, ni afirmarlas o negarlas por separado. El es *nābî'* en cuanto ha sido enviado a predicar en Betel. Que antes no lo fuera o que lo sea o no ahora, no es objeto de su respuesta; es un hecho que se desprende sólo de su concreta misión. Como consecuencia de la misma no puede acceder a la intimación de Amasías.

Teniendo en cuenta esto, la versión propuesta más arriba considera el v. 14 como la prótasis que sitúa el "momento" de la llamada enunciada en la apódosis ("antes de haber entrado en la función o discipulado profético") y sobre el que cae la fuerza del período. Equivale así a una proposición temporal subordinada de forma nominal (durativa)[43]. Las versiones anteriormente analizadas no tienen en cuenta este hecho gramatical, que pone de manifiesto el *waw apodoseos (wayyiqāḥēnî)*, y coordinan las frases. Con ello se desplaza la dificultad que creaba el dilema mencionado: Amós no niega pertenecer al nabismo, ni se interesa en afirmarlo; únicamente intenta dejar en claro que se ha empeñado en esa actividad en virtud de una palabra de Yahweh, directamente opuesta a la pretensión de Amasías: "vete a la tierra de Judá... y profetiza allí", "no vuelvas a profetizar en Betel", "no profetices contra Israel"//"ve y profetiza a mi pueblo Israel". Esta insistencia en el tema revela el significado primordial del relato: el mensajero no puede elegir su destino[44], sino que tiene que ser en ésto inexorablemente fiel a quien le envía, pues todo mensaje está intrínsecamente referido a su destinatario y no es válido para ningún otro. Como mensajero el profeta no tiene ni palabra ni destinación propia: ha de ir adonde, a quien y a lo que se le envía.

La versión propuesta se aproxima a la segunda de las mencionadas, pero haciendo caer la fuerza del período en el v. 15 a través de la subordinación; lo que el profeta fuera antes de su vocación no hace de por sí al caso ni responde a la intimación de Amasías; *implica*, con todo, que antes no era

[43] Cf. P. Joüon, *Grammaire de l'Hébreu Biblique* (Roma 1947) p. 508 § 166 f, 526 § 172 c, 529-32 § 176. El sentido adversativo de *ki* después de una proposición negativa es normal (así syr. *'ēlā')*. Wolff, o. c. p. 360, niega sin razonarlo que la expresión sea un inciso. Hablar en este caso de *waw* consecutivo (cf. Seierstad, o. c. p. 77) no parece acertado, pues no se perfila la relación de consecuencia entre las dos frases: "Yo no soy / era... y me tomó..." A no ser que se dé a la segunda un matiz adversativo: "yo no... pero..." (Joüon, o. c. p. 525 § 172 a; Vogt, Bib 38 (1957) 472), con lo que se crea una interdependencia entre ambos que se expresa más exactamente con la versión propuesta, teniendo en cuenta el contexto. Cf. la interpretación de S. Jerónimo: "sed cum essem armentarius..." (*supra* n. 24) y *Prov.* 3. 10. A una solución semejante llega Schult, o. c. p. 474 n. 39, por lo que se refiere a 14b-15a: "Der Nominalsatz mit den Partizipien (14b) bildet den Vordensatz, 15a den Nachsatz mit der Hauptaussage"; ve acertadamente la oposición entre 14a y 14b que recomienda precisamente el sentido adversativo de la partícula *ki*; él lo transfiere al "waw": "Ich bin kein Prophet im Sinne eines geschulten / organisierten Propheten, sondern mich hat Jahwe hinter dem Kleinvieh weggenommen, als ich mit Rinderhüten und Sykomorenritzen beschäftigt war".

[44] Cf. Seierstad, o. c. p. 77.

nābî' mientras lo es a partir de ese momento. De todas maneras está claro, al margen de esa afirmación o negación de su carácter de *nābî'*, el sentido de la ineludible misión profética que Amós reivindica.

Literariamente la perícopa se enmarca entre dos palabras proféticas que se corresponden y que lo determinan como una unidad de composición: *baḥereb yāmût/yippōlû ... yiśrā'ēl gālō yigleh* (v. 11,17). El oráculo contra Amasías no es así más que la aplicación a un caso concreto de la sentencia general contra Israel [45].

Su organización, por lo demás, se conforma al más irreprochable esquema de oráculo: reproche-fundamentación, contenido en la cita de las mismas palabras del sacerdote opuestas a las de Yahweh (v. 16; adviértase el contraste: "*Yahweh* me dijo... *tú* dices"), fórmula de mensaje ("por eso, así dice Yahweh", v. 17aα), anuncio del castigo (v. 17aβb). Lo que precede constituye su ambientación y situación histórica introductoria, compuesta de una doble escena: el recurso al rey, que queda en suspenso (vv. 10 ss.), y la "polémica" Amasías-Amós (vv. 12-15) [46]. En ambas se resalta la oposición entre el proceder de Amasías y la voluntad de Yahweh: su palabra se convierte en fundamento de la acusación contra el profeta (*kî kōh 'āmar...*; cf. v. 11 y 17); y la pretensión de trastocar la misión de éste (*lēk... 'el 'ereṣ yĕhûdāh,* v. 12; *lēk...'el 'ammî yiśrā'ēl,* v. 15). La perícopa se halla así centrada, en sus dos partes, en torno al caso Amasías que constituye literariamente un "apotegma", como muy acertadamente advierte Wolff [47]. Su introducción ilustra bien tanto la significación política de la actividad profética en el reino del Norte [48] como el contraste perenne que enfrentará ya al profeta con el sacerdote, como exponentes de dos actitudes religiosas divergentes: la del sacerdocio "establecido", que tiene que proteger el orden constituido, y la del *nābî'* insobornable, que tiene que predecir, a pesar de todo, el exterminio. Su palabra surge en una experiencia ético-religiosa de contraste con la

[45] Cf. Reventlow, o. c. p. 23; la pretensión de Morgenstern, o. c. pp. 34, 61-71, 129, de introducir 3. 3-8 entre v. 15 y 16 como explicación del origen de su palabra y de su ineludibilidad no me parece necesaria. La perícopa es en sí misma una unidad suficientemente clara. Sobre el origen concreto del oráculo a Amasías cf. Seierstad, o. c. pp. 211 s., que lo considera una "palabra de palabra", expresión de la conciencia profética ya adquirida.

[46] Cf. C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede* (München 1960) p. 52; Lehming, o. c. p. 154; Nötscher, o. c. p. 70; Würthwein, o. c. p. 23; Reventlow, o. c. p. 20; Wolff, o. c. pp. 345, 365, pretende que Amós responde a ambas escenas. Yo creo que en v. 14 ss. responde únicamente a la intimación de Amasías; la acusación es respondida implícitamente en el oráculo (vv. 16-17) en el que Amós cita a su vez palabras de Amasías y le aplica inclusivamente el castigo predicho al rey, que constituía dicha acusación.

[47] Cf. Wolff, o. c. p. 354; Rost, o. c. p. 231; Lehming, o. c. p. 169; no es un "fragmento" de una hipotética biografía, como pretende Budde, o. c. pp. 77 s.; el mismo, 'Zur Geschichte' pp. 67, 69; cf. Würthwein, o. c. p. 23.

[48] Cf. Morgenstern, o. c. p. 37; Wolff, o. c. p. 357; Neher, o. c. p. 285; cf. *supra* n. 6.

situación del pueblo y sus instituciones, no es el fruto homogéneo de una función litúrgica [49].

En la "rememoración" de su vocación no precisa Amós el contenido de su "mensaje", de acuerdo con la significación de tal momento; es posible que la cita de Amasías (v. 11) reproduzca más que un oráculo concreto de Amós el sentido general de su predicación [50]. Pero de aquí (v. 11 y 17), así como del conjunto de sus oráculos, se desprende que éste era un mensaje de condenación y exterminio global de Israel a manos de su Dios. En ello radicará precisamente la "novedad" de la predicación de Amós [51]. A continuación veremos cómo este carácter de su mensaje ("profetizar contra Israel") se halla sintetizado en el relato paralelo que reproduce directamente el momento de su vocación.

4. *Las visiones* (*Amós* 7. 1-6): a) *estructura y texto*

Lo curioso es que este anecdótico relato-oráculo, que ha dado pie al profeta para rememorar el momento de su vocación y misión, está inserto actualmente en un contexto que evidentemente no es el propio y al que claramente interrumpe [52]. Sobre su situación original nada preciso puede decirse [53]; proviene quizá de una fuente diversa y nunca constituyó unidad lite-

[49] Cierto que no se trata de un contraste "personal" entre Amós y Amasías (cf. Seierstad, o. c. p. 211), pero tampoco se puede hablar de un mero contraste de funciones o competencias, las dos legítimas y previstas, o una legítima y la otra usurpada (Reventlow, o. c. p. 23). Ello vaciaría el episodio de su valor "histórico". La actitud de Amós y su "palabra" chocan realmente con el orden establecido. La oposición se da en razón del contenido, no de las funciones; cf. Neher, o. c. pp. 286 s.; en contra, Reventlow, o. c. pp. 14 ss., 31 s., 23 s., para quien se trata más bien de un conflicto de jurisdicción: Amasías (cf. *Jer.* 29. 26) está encargado de controlar a los funcionarios cúlticos, entre ellos los *nabíes*; cf. Lindblom, o. c. p. 185; González-Núñez, o. c. pp. 246 s.; Lehming, o. c. pp. 163, 168. Para Baumann la oposición es más total, frente a todo nabismo.

[50] Así Reventlow, o. c. p. 15; Wolff, o. c. p. 357; en contra L. Rost, 'Zu Amos 7. 10,17', *Festschrift T. Zahn* (Leipzig 1928) p. 235, que sitúa su lugar original como oráculo particular después de 2. 7. Esto es sumamente hipotético; su análisis literario, en cambio, es acertado; p. ej., la ordenación quiástica de sus elementos y su carácter rítmico.

[51] Cf. Gressmann, o. c. pp. 325, 327; Morgenstern, o. c. pp. 52-60; Weiser, o. c. pp. 52, 75; Wolf, o. c. p. 108; Von Rad, *Theologie*, v. II pp. 146 s.; O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament* (Tübingen 1964) p. 451; F. Hesse, 'Wurzelt die prophetische Gerichtsrede im israelitischen Kult?', ZAW 65 (1953) 45 ss.; Reventlow, o. c. p. 54, resalta su carácter irremediablemente condicional en Israel; y A. S. Kapelrund, 'God as Destroyer in the Preaching of Amos and in Ancient Near East', JBL 71 (1952) 33-38, recuerda su existencia en Oriente.

[52] Cf. Gressmann, o. c. pp. 332, 353; Budde, 'Zu Text' p. 64; Weiser, o. c. p. 263; Morgenstern, o. c. p. 35; Wolff, o. c. p. 354; Eissfeldt, o. c. p. 538; Gelin, en A. Robert - A. Feuillet, *Introduction à la Bible I* (Paris 1957) p. 491; cf. *infra* n. 81.

[53] Budde, o. c. p. 77; el mismo, 'Zur Geschichte' pp. 69 ss., lo sitúa al inicio del libro; así también Gressmann, o. c. pp. 330 s.; Weiser, o. c. pp. 264 s., después de 6. 8; Morgenstern, o. c. pp. 98, 129 s.; y Rost, o. c. pp. 229, 336, en unión con el incidente de Betel al final del libro, que ya era la teoría de Sellin; Gordis, 'The Composition and Structure of Amos', HarvTR 33 (1940) 239, lo tiene por un apéndice a la primera parte del libro de Amós (1. 1-8. 9).

raria con las restantes partes del libro de Amós [54]. En todo caso, aquí ha sido interpolado posteriormente y quizá con una expresa voluntad redaccional de construir un nuevo contexto, respetando los elementos literarios previos e independientes.

La composición original en que el episodio se inserta, la constituye una serie de 4/5 visiones que forman una unidad literaria y teológica aparte dentro del libro de Amós, dividida en 3 grupos: 7. 1-3,4-6; 7. 7-8(9)+8. 1-2(3); 9. 1-14 [55]. Las cuatro primeras tienen una introducción idéntica: "esto me hizo ver (o mostró) Yahweh: he aquí..."; y sus conclusiones, literalmente iguales en cada par, se corresponden temáticamente entre sí: "se volvió atrás Yahweh", "no volveré a pasar de largo ante él". De ellas el primer par constituye una unidad estilística perfecta con repetición de los mismos clichés y temas, como el de "devorar" [56]. Su esquema literario comprende: fórmula introductoria de visión *(kōh hir'anî...)*, partícula deíctica *(wĕhinneh)* [57], participio que introduce al mediador de la visión, descripción de la misma y sus efectos, fórmula de intercesión del profeta, respuesta de Yahweh [58].

Amós 7.
1 *"He aquí lo que me mostró Adonay* [a] *Yahweh: Uno estaba produciendo* [b] *langostas cuando empezaba a despuntar el rebrote* [c] *(ya se sabe que el rebrote viene después de la corta*
2 *del rey)* [d], *como para devorar completamente* [e] *la hierba de la tierra. (Entonces) dije yo:*

—"Adonay Yahweh, ten piedad, te lo ruego; ¡cómo se va a tener en pie Jacob [f], *si es tan chico!* [g]*".*

3 *Se volvió atrás Yahweh de esto:*
—"No tendrá lugar", dijo Yahweh.

[54] Cf. Eissfeldt, o. c. p. 539; Wolff, o. c. pp. 130 s., 285; Weiser, o. c. p. 261.

[55] Cf. Gressmann, o. c. pp. 327, 353; Budde, o. c. p. 64; Weiser, o. c. pp. 9, 61, 72, 249 s.; Wolff, o. c. pp. 113, 339; Reventlow, o. c. pp. 30, 32, 42; Lehming, o. c. p. 160; Von Rad, o. c. p. 141, la "forma" de las mismas no está atestiguada antes de Amós; cf. Von Rad, o. c. a. l.; Weiser, o. c. p. 62; Seierstad, o. c. p. 51; cf. *infra* n. 84. El material parece que debe considerarse prosa.

[56] Cf. Gressmann, o. c. p. 353; Weiser, o. c. p. 20, que advierten cómo el primero se refiere al *pasado*, mientras el segundo al futuro; Budde, o. c. p. 64 y Weiser, o. c. pp. 72 s., notan asimismo la diferencia en el objeto: fenómenos naturales, realidades concretas. Morgenstern, o. c. pp. 82 s., 88, advierte tratarse de objetos ordinarios, pero en la mano de Dios...

[57] A la partícula debe seguir siempre inmediatamente el sujeto; cf. Morgenstern, o. c. p. 75; G. Rinaldi, 'Due Note ad Amos (3. 11b; 7. 4)', RSO 28 (1953) 150; L. Köhler, 'Syntactica IV', VT 3 (1953) 300.

[58] Cf. Reventlow, o. c. pp. 37 ss.; Wolff, o. c. pp. 113, 339, que las cataloga como "memorabilia". En estas visiones, como en el caso de Isaías, Jeremías y Ezequiel, Yahweh sí es visto, no es descrito. Aparece uno que, a modo de "ángel" de Yaweh (cf. *Ez.* 40. 3 s.; *Zac.* 2. 7 s.), sirve de mediador del sentido al profeta. Se supone así la presencia de Dios, que es quien lleva el diálogo, y se vela su manifestación; cf. *supra* pp. 76, 121, 124, 129. Cf. también H. G. Reventlow, *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia* (Gütersloh 1963) pp. 46, 79 ss., 85.

4 *He aquí lo que me mostró Adonay Yahweh: Uno estaba invocando la lluvia de fuego (de Adonay Yahweh)*[h] *que había*
5 *devorado ya el gran océano e iba a devorar los campos*[i]. *(Entonces) dije yo:*

—"Adonay Yahweh, cesa, te lo ruego; ¡cómo se va a tener en pie Jacob, si es tan chico!".

6 *Se volvió atrás Yahweh de esto:*

—"Tampoco esto tendrá lugar", dijo Adonay Yahweh.

b) *Notas de crítica textual*

[a] En los LXX falta *'ădōnay*; por eso muchos lo eliminan, pero cf Reventlow, o. c. p. 31, que lo retiene. Las correcciones por razón del ritmo son en estas visiones especialmente inadecuadas por tratarse de material en prosa.

[b] No es preciso corregir *yeṣer con* Budde, Weiser y otros. En contra Morgenstern, Seierstad, Reventlow, Wolff; cf. *Amós* 4. 13.

[c] Wolff, o. c. p. 342, interpreta *leqeš* como "Spätsaat des Getreides" o brote de las plantas tardías, pues en Palestina no hay "rebrote". Budde, o. c. p. 66 n. 8, cita la opinión de Dalman, según el cual la cebada tiene dos brotes, pero no el heno.

[d] Considerado habitualmente por una glosa: así Budde, Gressmann, Weiser (que lee *yeleq* con los LXX), Morgenstern, Reventlow, Wolff. El uso aquí descrito se refiere probablemente al derecho del rey de reservarse la primera corta para mantener sus caballos (cf. *3 Rey.* 18. 5), mientras a los campesinos les quedaba la tardía (así Gressmann, Wolff, Robinson). Si ésta fallaba, se quedaban sin pienso para sus ganados. Budde, o. c. p. 78, prefiere traducir *gizzîm* por "esquileo", puesto que no había rebrote según él. Wolff, o. c. p. 343, no lo estima preciso entendiéndolo según nota anterior (Dalman).

[e] Los autores adoptan generalmente la lectura de Torrey *(wayĕhî hû' mĕkalleh)* con variantes: Budde *(mĕḥēl)*, Weiser (om. *le'ĕkōl)*, Morgenstern *(wĕhāyāh hû' (lî) mĕkalleh)*. Quizá no sea preciso; cf. Wolff, o. c. p. 338; y, desde luego, no lo es la corrección *ka'ăšer* (Cramer, Neher). La amenaza no se supone realizada y no vale decir que, siendo "visión", la intercesión puede impedir que suceda en la realidad, pues también ésta se supone dentro de la "visión"; cf. Reventlow, o. c. pp. 36, 38, 51; Seierstad, o. c. pp. 53 s.

[f] Cf. W. Brueggemann, 'Amos' Intercessory Formula', VT 19 (1969) 392, la entiende como una requisitoria legal-cultual fundada en la Alianza y lee *mî yāqîm*, pregunta retórica que quiere recordar a Yahweh su compromiso. Wolff, o. c. pp. 338, 344, excluye el sentido cultual y la referencia a la tradición; Weiser, o. c. p. 12, la tiene por fórmula de lamentación; sin necesidad de corrección, ni de leer *ma(h)yāqûm* con Morgenstern, la expresión tiene sentido en hebreo (acusativo modal) y posiblemente tenemos en ugarítico un uso paralelo del pronombre interrogativo; cf. C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook* (Roma 1965) p. 128. Morgenstern, o. c. p. 82 n. 82, prefiere otra división: "Forgive; who can endure? As for Jacob, verily, he is small!".

[g] Nötscher, o.c. p. 69, asegura "'klein' is wirtschaftlich zu verstehen". Brueggemann de nuevo (cf. nota precedente) interpreta la expresión como fórmula declaratoria cúltica con la que se protesta ante Yahweh en el contexto de la Alianza; el *kî* es

enfático. Igualmente técnica (como *sālaḥ* y *ḥādal)* es la denominación "pequeño", es decir, sin pretensión legítima y dependiente enteramente de Yahweh y su compromiso; quizás por referencia a sus relaciones con Edom, el mayor. Todo esto parece sugerente, pero depende demasiado de una concepción "oficial" del profetismo; ya Seierstad, o. c. p. 89, interpreta la súplica en el contexto de la Alianza y la elección; cf. *infra* p. 197.

[h] Leer con D. R. Hillers, 'Amos 7. 4 and Ancient Parallels', CBQ 26 (1964) 221-25; Wolff, o. c. p. 338, *qr' lrbb 'š* frente a las anteriores correcciones *(qōreh, qārēb, lahab, laḥărîb*... de Gressmann, Budde, Weiser, Morgenstern y Reventlow) y la de Rinaldi, o. c. pp. 151 ss. *(ḥōreb)*. La segunda mención del nombre de Dios es posiblemente una glosa, nacida de considerar explícitamente a Yahweh sujeto de la teofanía (Weiser, Morgenstern, Wolff). Pero podría tratarse de una determinación del "fuego" como divino, referido al rayo (cf. *4 Rey*. 2. 16 *rûaḥ yhwh* por *sŏ'ārāh)*. Tenemos aquí una imagen mítica para designar la sequía, que ya afectaba a las fuentes que brotan del *tĕhôm* inferior (cf. *Gen*. 1. 7; 49. 25-26; *Deut*. 33. 16). En la leyenda de Aqhat se denomina *aklt* el campo devorado por la sequía y se asegura que no habrá *šr' thmt*, para describir ésta. En la misma leyenda aparece Danil *invocando* la sequía sobre los campos, según una versión posible (cf. G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends* (Edinburgh 1956) pp. 59, 60; Wolff, o. c. pp. 344 s.). La visión asume la concepción mítica del fenómeno (cf. Seierstad, o. c. p. 51; Reventlow, o. c. p. 39). Para Robinson, o. c. pp. 98-99, tendríamos aquí una alusión al tema escatológico de la lucha de Yahweh con el dragón mítico *(tĕhôm)*, el mar, con el rayo como arma (cf. 9. 3); cf. Hillers, o. c. p. 222; S. Talmon, 'The Ugaritic Background of Amos 7. 14', Tarbiz 36 (1966) 301-03. Sobre la "realización" de la amenaza cf. *supra* n. [e] a *Amós* 7. 2.

[i] No es preciso corregir *ḥeleq* por *heḥārābāh* (Budde, Morgenstern). Su sentido es el de "campo particular"; cf. Wolff, o. c. p. 345. En 7. 17 tenemos *'admātĕkā*.

Las visiones (*Amós* 7. 7-9; 8. 1-3): a) *estructura y texto*

Tenemos aquí figuradas dos amenazas que pesan sobre Israel: la plaga de langostas y la sequía, correspondientes a dos épocas distintas del año (primavera y verano); ambas son conjuradas por la intercesión del profeta. A estas dos visiones, que manifiestan al Dios de la Gracia que se deja conmover, siguen otras dos que manifiestan al inexorable Dios de la Justicia y el castigo totales. Se inaugura así, con Amós, lo que constituirá en adelante el contenido ineludible del mensaje de todos los profetas de Israel; éstos se presentan como nuncios y justificadores de esa actitud de castigo y juicio que Yahweh toma frente a su pueblo. La gracia no llega a convertirse en perdón estable porque el pueblo no aprende la lección de la conversión. Los profetas serán la última posibilidad, que abocará a la salvación de Israel por la purificación exterminadora [59]. Literariamente este segundo par de visiones forma igualmente una unidad estilística y teológica perfecta. Su esquema incluye: fórmula introductoria de visión *(kōh hir'anî...)*, partícula deíctica *(wĕhinneh)*, mediador u objeto de la visión, pregunta de Yahweh ("¿qué ves?"), respuesta del profeta, explicación de la visión [60]:

[59] Cf. sobre este punto la vocación de Isaías *infra* p. 254.

[60] Cf. Reventlow, *Das Amt* pp. 40-42; Weiser, o. c. p. 15.

Amós 7. 7 *"He aquí lo que me mostró Adonay Yahweh*[a]*: Uno estaba*
colocado[b] *sobre un muro (hecho a plomada)*[c] *con una plo-*
8 *mada en la mano. Me dijo Yahweh:*

—"¿Qué ves, Amós?".

Respondí:

—"Una plomada".

Dijo Adonay:

—"Mira, yo echo la plomada sobre mi pueblo Israel; no volveré a pasar de largo ante él"[d].

9 *(Los altos de Isaac serán asolados y los santuarios de Israel*
arruinados; me voy a alzar con la espada contra la casa de
Jeroboam)[e].

Amós 8. 1 *"He aquí lo que me mostró Adonay Yahweh: una cesta de*
2 *fruta de verano*[f]*. Me dijo Yahweh*[g]*:*

—"¿Qué ves, Amós?".

Respondí:

—"Una cesta de fruta".

Me dijo Yahweh:

—"Ha llegado el fin para mi pueblo Israel; no volveré a pasar de largo ante él".

3 *(Aquel día gemirán las cantantes*[h] *de palacio, oráculo de Ado-*
nay Yahweh; los cadáveres son numerosos, se les arroja en
todo lugar; ¡silencio!)"[i].

b) *Notas de crítica textual*

[a] Añadir (Adonay) Yahweh con los LXX; cf. *supra* p. 192 n. [a]. Suprimir el siguiente *'ădōnay*, quizá desplazado allí (Weiser, o. c. p. 15; Reventlow, o. c. p. 32; Wolff, o. c. p. 338).

[b] Cf. LXX: *'anēr*; el TM. inserta *'ădōnay*; cf. *supra* n. [a].

[c] Wolff, o. c. pp. 338, 347, suprime el primer *'ănāk*, por fuera de lugar, y lee *ḥômāh* con Budde, o. c. p. 35; Morgenstern, o. c. p. 98; Nötscher, o. c. p. 70; por su parte Reventlow, o. c. pp. 39-41, retiene el texto hebreo entendiéndolo como "muro hecho a plomada ("Lotmauer"); Brunet considera tal versión imposible, sin explicar por qué; se trata en esta visión de un instrumento, "la plomada", para someter a medida, a *juicio* (así también Weiser), la situación del pueblo. La sugerencia de Weiser, o. c. pp. 16 s. *(wĕhinneh 'ănāk niṣṣāb 'al ḥômāh)* es interesante, pero exige la supresión del siguiente *ûbĕyādô 'ănāk*; resalta el objeto de la visión y la equipara a la siguiente, donde tampoco hay "mediador". No parecen, en cambio, aceptables las propuestas de H. Junker, 'Text und Deutung der Vision Amos 7. 7-9', Bib 17 (1936) 359-64 *('ănāk*, "plomo derretido"; *ḥammat 'ănāk*, "glühendes Blei") y de G. Brunet, 'La visión de l'étain, reinterprétation d'Amos VII. 7-9', VT 16 (1966) 387-95 *('ănāk*, "estaño", "mineral de estaño" empleado en la fabricación de armas); ambas suponen que se trata

de una visión de castigo, no de juicio, y tienen una base filológica insuficiente. Menos aceptables son las propuestas de ver aquí un juego de palabras con la raíz *nkh* o con *'ānōkî* (Morgenstern, o. c. pp. 98 ss.; Neher, *Amos* p. 124); sobre todo, el drástico tratamiento a que el primero somete vv. 7-8, así como 8, 1-2; para una exposición parenética cf. H. S. McKenzie, 'The Plumb Line (Am 7.8)', ExpTim 60 (1949) 159. No me ha sido oportunamente accesible el artículo de W. L. Holladay, 'Once More *'ănāk* = "tin", Amos 7.7-8', VT 20 (1970) 492-94.

[d] Para esta versión de *'ābar lĕ* cf. Wolff, o. c. p. 348; J. L. Crenshaw, 'Amos and the Theophanic Tradition', ZAW 80 (1968) 207, lo considera ligado a la tradición teofánica (pero *Ex.* 12. 12 dice *'ābar bĕ)* con el sentido de "pasar junto a ellos, ocuparse de ellos"; Neher, o. c. p. 124, basado en ugarítico *'br* propone "entrar", o mejor aún, "dar fruto".

[e] Se considera normalmente como adición explicativa (Weiser, Morgenstern, Seierstad, Wolff); cf. *infra* n. 76.

[f] En esta visión no hay "mediador", sino únicamente objeto. El "juego de palabras" supone la misma pronunciación de *qayiṣ-qêṣ* ("[fruta de] verano", "fin"); cf. Budde, o. c. p. 85; Wolff, o. c. p. 368; *infra* n. 63. S. E. Loewenstamm, 'A Remark on the Typology of the Prospectic Vision (Am 8. 1-3)', Tarbiz 34 (1964-65) 319-22, cree que la visión responde a una "preocupación" del profeta y es así más que un "juego de palabras"; así también A. E. Rüthy, 'Das prophetische Berufungserlebnis', IntKZ (1941) 104: en *qayiṣ* se hace referencia a la "estación de la cosecha".

[g] Añadir *'ădōnay* por simetría (Budde, Duhm).

[h] La lectura preferible parece ser *šārôt hêkāl*; pero podría ser *šîr* / *šîrah* una forma activa de tipo *qîm*; cf. Speier, o. c. p. 309.

[i] Este versículo se considera también una ampliación, como 7. 9 (cf. Wolff, o. c. p. 363),o quizá un oráculo desplazado (Budde, o. c. p. 85, lo retiene). La segunda parte resulta de difícil traducción; no es preciso corregir *hošlak* por *hišlik*, pues la forma puede tener sentido impersonal (Wolff). El vocablo *has* es ambiguo *(hēm?)*.

Las visiones: forma y contenido teológico

Se puede observar que estas visiones se corresponden literariamente con las que tenemos insertas en el relato de la vocación de Jeremías (1. 11-14) con igual sentido de anuncio de castigo ineludible[61]. El valor significativo deriva en la primera del uso simbólico de la realidad percibida, la plomada, aplicada al pueblo para precisar la exactitud de su edificación[62]; en la segunda, de la

[61] Visiones parecidas tenemos en *Ez.* 40. 3 ss. y *Zac.* 2, 1 ss.; sobre todo en *Zac.* 5. 1 ss., donde se da el cambio de sentido en la serie de visiones. Morgenstern, o. c. pp. 91 ss., cree que las de Amós han sido reelaboradas para acomodarlas a éstas, lo que es improbable. En la visión cuarta el mediador ha sido sustituido por una realidad inanimada, como en Jeremías cuyas visiones son literariamente más escuetas.
[62] El tema, pues, es el "juicio" no el "castigo"; por eso, carece de sentido la objeción: "la plomada" es un instrumento de edificación no de destrucción; no tiene que ser éste el sentido simbólico de *'ănāk* (así Junker y Brunnet). Wiese, o. c. p. 26 habla de "paradoja"; también Nötscher, o. c. p. 70; cf. *supra* n. [c]. Igualmente son injustificadas las correcciones en este sentido y la transposición de las visiones tercera y cuarta que propone Morgenstern, o. c. p. 90, que ve en esta palabra extranjera una referencia al modo de castigo: destrucción por Asiria.

polisemia del fonema que presenta la realidad percibida *(qayiṣ/qēṣ)*[63]. En las dos el ritmo narrativo tiende hacia la palabra de Yahweh que las interpreta[64]. Tenemos así tres tipos de visiones: en las dos primeras el objeto es un fenómeno natural (plaga, sequía), que en sí mismo encierra una significación teológica de desgracia; en la tercera lo es una realidad de la vida ordinaria, que es interpretada simbólicamente; en la cuarta el simbolismo aparece sólo en el juego de palabras que permite la homofonía[65]. En las dos últimas la interrogación resalta el objeto para situarlo en su nueva perspectiva simbólica y concederle una mayor importancia.

A esta diversidad en la forma literaria corresponde una *progresión* en la idea teológica que culminará en la visión quinta (9. 1-4). Esta progresión ideológica se ha interpretado de diversas maneras, pero creo que la más acertada es la interpretación que ofrece Wolff[66]. De la petición de perdón (1.ª) se pasa a la dilación del castigo (2.ª) únicamente, pues aquél es imposible (3.ª) como descubre el juicio de Yahweh sobre su pueblo; en consecuencia el exterminio es inaplazable (4.ª). Por parte del profeta, a la intercesión en favor de su pueblo sigue el silencio.

Este aspecto es peculiarmente interesante para nuestro tema de la vocación de Amós. Para Weiser[67] la intercesión del profeta en las dos primeras visiones es posible por tratarse de visiones "preproféticas" en que aquél refleja la mentalidad popular de un Dios que se deja conmover por las súplicas y del que se puede así escapar; cuando alcance en una dura lucha interior su nueva percepción "profética" de Dios, que contrasta con la anterior, se verá redu-

[63] Esto implica que en el Norte el diptongo se contraía, como lo certifican las inscripciones de Samaría *(yn* por *yyn)*; cf. F. M. Cross - D. N. Freedman, *Early Hebrew Orthography* (New Haven 1952) pp. 48-49. También en la literatura ugarítica; cf. Gordon, *UT*, p. 31; Alonso-Schökel, o. c. p. 79; M. Dahood, Bib 50 (1969) 74; A. Guillaume, *Prophecy and Divination* (London 1938) pp. 149 s. n. 3; cf. *supra* n. [f]. La mención de *qayiṣ* sitúa esta visión en otoño, así como las anteriores se sitúan en primavera y verano. Cf. J. D. Watts, *Vision and Prophecy in Amos* (Leiden 1958) pp. 42, 55 s. La quinta caería también en otoño en la festividad de Año Nuevo; cf. S. Talmon, 'The Gezer Calender and the Seasonal Cycle of Ancient Canaan', JAOS 83 (1963) 184; Weiser, o. c. p. 14; Morgenstern, o. c. p. 85; Wolff, o. c. pp. 341, 367.

[64] Cf. Reventlow, o. c. p. 46. Sobre la *naturaleza* psicológica de estas "visiones" las opiniones son múltiples: nueva *intelección* a partir de *objetos reales* vistos naturalmente (Weiser, Guillaume); *éxtasis* provocados por la visión de los mismos (Hölscher, Robinson); *visiones* de objetos (Budde, Würthwein, Seierstad, Häussermann, Morgenstern, Wolff); o de acciones simbólicas (Reventlow); mero *artificio* literario (Cramer).

[65] Cf. Wolff, o. c. p. 340; Budde, o. c. p. 63; Weiser, o. c. p. 72; Reventlow, o. c. pp. 40 s. El diálogo con que se centra la atención en el símbolo tiene un origen catequético (Seierstad, o. c. pp. 58, 150) y sapiencial (Wolff, o. c. p. 347).

[66] Cf. Wolff, o. c. pp. 113, 340, 350; Budde, o. c. p. 65 (antes y después del encargo de profetizar); Weiser, o. c. pp. 21, 69, 73, 79 (dos concepciones diferentes de Dios, sin progreso homogéneo); Morgenstern, o. c. pp. 69, 86, 90, 98, 106, 122 (amenaza de castigo y su modo). Contrarios más bien a admitir un progreso, una "Steigerung" entre los pares de visiones, se muestran Seierstad, o. c. pp. 89 s. y Reventlow, o. c. pp. 52 s.

[67] Cf. Weiser, *Die Prophetie* pp. 21, 51, 72; el mismo, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten* a. l.; anteriores a su vocación las suponen también Budde, o. c. p. 65 (las tres primeras); Morgenstern, o. c. p. 106 (preparación a su ministerio en Betel); Wolff, o. c. p. 342 (las considera un proceso de maduración).

cido al silencio y al enfrentamiento con su pueblo. Su mensaje entonces será la destrucción del mismo. Esta interpretación deriva de la idea que del profeta tiene Weiser: siendo éste esencialmente profeta de desgracia, queda excluida la intercesión de su actividad. Por el contrario, Herntrich [68] advierte que ésta es una función típica del oficio profético, como lo prueba el proceder de Moisés, Jeremías, etc., no un menester particular. Würthwein [69], por su parte, considera las visiones posteriores a la vocación de Amós y pretende salvar la antinomia de su postura suponiendo una evolución en la actividad profética: de *nābî'* (Heilsprophet) a profeta de desgracia (Unheilsprophet). Las visiones reflejarían este paso: en las dos primeras el profeta intercede y no considera irremediable el juicio de Dios, es decir, su vocación de *nābî'* no contenía el oráculo de desgracia. Después, como respuesta a su honda preocupación que contrasta la conducta del pueblo con la exigencia de Yahweh, profesada en el culto, percibe que aquél no puede afrontar el juicio de Dios (visión tercera), por ende está abocado a la irremediable condena (visiones cuarta y quinta) y él suspende su intercesión [70]. Este proceso psicológico, perdón, juicio, condenación, se hace en él mensaje ineludible no por un cambio de mentalidad (contra Weiser), sino por acomodación al proceder de Yahweh, que después de castigar y perdonar cesa en su perdón: es un cambio del Dios vivo en su proceder con el pueblo a lo largo de su historia [71].

Para Gunneweg [72] y Reventlow [73] este proceso evolutivo-psicológico en la función del *nābî'* Amós no es preciso, pues en ella se inscribe como propia la función de la intercesión y el anuncio de la desgracia. Llegamos así antinómicamente a la posición de Herntrich que declaraba la intercesión propia del profeta en general [74]. Dentro de esta línea de interpretación cultual del profetismo se inscribe la opinión de Brüggemann [75] que considera la intercesión de Amós como expresión de su papel de mediador de la Alianza y formulada con una fraseología que se deriva de su contexto.

[68] Cf. V. Herntrich, 'Das Berufungsbewusstsein des Amos', ChristWissen 9 (1933) 161-76; de modo parecido Seierstad, o. c. p. 140. Esta función la desarrollaría igualmente Isaías ("¿hasta cuándo...?"); H. W. Hertzberg, 'Sind die Propheten Fürbitter', *Festschrift A. Weiser* (Göttingen 1963) pp. 63-74; J. Muilenburg, 'The Intercession of Covenant Mediator (*Ex.* 33. 1a,12-17)', *Words and Meanings*, Fs. Thomas (London 1968) pp. 159-81; W. Brueggemann, 'Amos' Intercessory Formula', VT 19 (1969) pp. 385-99. Cf. *infra* p. 391 n. 100.

[69] Cf. E. Würthwein, 'Amos-Studien', ZAW 62 (1949-50) 28-34; en contra Wolff, o. c. p. 342 y Hesse, o. c. pp. 45 ss., que le critica en su artículo 'Der Ursprung der prophetischen Gerichsrede', ZTK 49 (1952) 1-15, en el que varía su previa postura; cf. Reventlow, o. c. p. 13.

[70] Cf. *supra* nn. 66, 67; Rüthy, o. c. p. 110.

[71] Cf. Würthwein, o. c. p. 34. Seierstad, o. c. pp. 89 s., habla también de dos aspectos constantes de la idea de Dios, no de un cambio en la misma.

[72] Cf. A. Gunneweg, 'Erwägungen zu Amos 7. 14', ZTK 57 (1960); sobre su evolución Reventlow, o. c. pp. 9, 13, 19.

[73] Cf. H. G. Reventlow, *Das Amt des Propheten bei Amos* pp. 34 s., 53, 112.

[74] Estas visiones nos darían la función de mediador propia del *nābî'*, como los oráculos contra las naciones indirectamente la de profeta de salud, sin necesidad de suponerlos "ein Zeugnis der Nabizeit des Amos"; cf. Würthwein, o. c. pp. 35-40.

[75] Cf. W. Brueggemann, 'Amos' Intercessory Formula', VT 19 (1969) 385-99; *supra* nn. [f] y [g] a *Amós* 7. 2.

5. *Relación visiones-vocación*

Lo interesante en nuestro caso es que la mención de la vocación de Amós (7. 10-17), de que hablamos, se inserta entre las dos últimas visiones, que como se ha visto forman un par de estructura idéntica y en relación con las dos primeras. Se suele afirmar [76] que la mención de Jeroboam y su destino en v. 9 (obsérvese el par Israel/Isaac en vv. 9 y 16) ha inducido la inserción aquí de 7. 10-17. Pero también se reconoce universalmente [77] que v. 9 es una ampliación de vv. 7-8. Para que el argumento valga, pues, es preciso que v. 9 sea literariamente anterior a 10-17; no obstante, autores [78] que hacen depender éstos de aquél en cuanto a su situación actual, reconocen en v. 9 una corrección de v. 11 (Jeroboam no murió a espada sino su hijo). Quizá tenga razón Weiser [79] cuando afirma que v. 9 no es la explicación suficiente de la actual situación de 7. 10-17. Creo que ésta debe buscarse en la relación que media entre las visiones y la vocación mencionada en ese relato. Muchos son los autores que reconocen esta relación, en cuanto que aquéllas representan experiencias que prepararon dicha vocación [80] o en cuanto contienen los elementos esenciales de su mensaje y a la vez explican el incidente de Betel. Sin ser, pues, propiamente visiones de vocación, *redaccionalmente* han sido unidas y combinadas con un relato de origen literario diverso a fin de resaltar su sentido vocacional. Como en el caso de la vocación de Jeremías, que luego veremos, esas visiones aportan el clima teofánico y el sentido del mensaje que el profeta

[76] Cf. Budde, o. c. pp. 77 s. (retiene v. 9 como auténtico); Weiser, *Die Prophetie* pp. 264 s.; el mismo, *Das Buch* a.l.; Morgenstern, o. c. p. 97; Nötscher, o. c. p. 70; Wolff, o. c. pp. 339, 348; Reventlow, o. c. p. 14; Lehming, o. c. p. 160; Eissfeldt, *Einleitung* p. 538; Rost, o. c. pp. 234 ss. (su lugar original está detrás de 2. 7); cf. *supra* n. 52.

[77] Cf. n. anterior y * a *Amós* 7. 9.

[78] Cf. Weiser, *Die Prophetie* p. 258; Rost, o. c. p. 234 (que suprime de él *běḥereb*); Wolff, o. c. p. 339, para quien v. 9 sirve de *paso* a 7. 10-17; luego ha sido compuesto desde éste. Pero esto no explica por qué se ha introducido aquí tal perícopa. Para salvar el carácter secundario y de corrección a 7. 10 del v. 9 habría que suponer etapas redaccionales diversas para 9a y 9b, lo que ya resulta demasiado artificial tratándose de un elemento secundario.

[79] Cf. Weiser, o. c. pp. 264 s., 282, 289; primitivamente 7. 10-17 seguía a 6. 8 como colofón de sus oráculos; al quedar desplazado por la inserción de las visiones, fue atraído externamente por 7. 9. También K. Budde, 'Eine folgenschwere Redaktion des Zwölfprophetenbuches', ZAW 39 (1921) 222, habla de la intención *redaccional* que ha motivado la preservación de este episodio y su inclusión entre las visiones para circunstanciarlas.

[80] Cf. Eissfeldt, o. c. p. 538; el mismo, 'Das Berufungsbewusstsein', *Kleine Schriften II* p. 23; Robinson, o. c. p. 97; Von Rand, o. c. p. 141; Wolff, o. c. p. 362; el mismo, 'Hauptprobleme alttestamentlicher Prophetie', *Gesammelte Studien zum A.T.* (München 1964) p. 214; Seierstad, o. c. p. 42; cf. nn. 66, 67; Budde supone el encargo de misión después de la tercera visión; Weiser piensa que la vocación Amós la experimenta a partir de muchas visiones, como Isaías a partir de una sola; cf. Rüthy, o. c. pp. 101, 103; para Morgenstern preparan su carrera y contienen ya los elementos de su mensaje; así también Lehming, o. c. p. 161; para Wolff desde ellas se explica 7. 10-17, preparan su aparición y tienen su eco en 3.8 y 7.15. Para Gelin estas visiones comentan 7. 10-17 *a parte ante* y *a parte post*. Sin embargo, Reventlow, o. c. pp. 21, 24, excluye tal relación de las visiones con su vocación, siendo ésta misma dudosa, quizá sólo indirecta.

ha de anunciar y que falta en la mención sumaria de su llamada. Esta ha sido encuadrada así entre aquéllas con una precisa voluntad de construcción literaria[81]. Es posible incluso que derive de aquí la inserción del nombre de Dios en 7. 4,7, en relación con los participios teofánicos a fin de hacerle su sujeto y resaltar así este momento de presencia divina. La cuarta visión, en cambio en la que Yahweh no "se aparece", se sitúa después de la vocación; se explicita en ella preferentemente el contenido del mensaje como en la subsiguiente adición 8. 4-14. De esa manera tenemos organizados redaccionalmente los elementos de vocación de modo semejante a como aparecerán en los relatos propiamente tales: datación (implícita)[82], teofanía[83], misión, mensaje. Está, pues, aquí operante el esquema de vocación, aunque los elementos mantienen su valor propio, lo que implica que no acaben de integrarse plenamente en la nueva forma.

Literariamente el relato de las visiones surgió como unidad aparte, sin relación con el incidente de Betel ni su redacción, aunque como experiencias religiosas estuvieran en relación con la vocación allí mencionada[84]. La redacción del libro de Amós ha reconstruido este contexto vivencial primitivo. Por otra parte, cuando se rememora el momento de la vocación (7. 15) ya se supone conocido el mensaje del profeta (7. 11)[85], mensaje que en las "teofanías" aducidas sólo se contiene como "visión" no como encargo[86]. Nos

[81] La simple inserción de esta perícopa entre las visiones es ya una "respuesta" de estructuración literaria al tema que aquélla plantea: la contradicción a la vocación profética. Amós "ha visto" y "oído" a Yahweh (cf. *supra* p. 173, la vocación de Eliseo); el relato de sus visiones es un válido testimonio de su vocación en cuanto demuestra su capacidad de percibir el sentido profético de las realidades cotidianas. Se eleva así a categoría teológica un incidente por medio de la construcción literaria. Adviértase cómo Amasías le designa *ḥôzēh*, lo que posiblemente está en relación con este acercamiento de las visiones.

[82] Cf. *supra* p. 193 y n. 63, la referencia al momento estacional en aparente progresión. La mención de Jeroboam, por otra parte, lo remite directamente a 1. 1 al que según algunos autores originariamente seguía; cf. *supra* n. 53.

[83] Tendríamos así una "gradación" teofánica que redaccionalmente se haría culminar en 7. 7 *('ădōnay niṣṣāb 'al ḥômāh)*; dentro de la misma aparecen el diálogo teofánico y un esbozo de "objeción"; cf. Rüthy, o. c. p. 105, que considera original la visión de Yahweh en estas visiones, al menos en la tercera.

[84] La opinión clásica es que las "visiones" no fueron "dichas" (así Budde y Weiser, quien exceptúa la quinta); cf. Reventlow, o. c. p. 32, que lo contradice. Sobre cómo y cuándo se *redactan* las visiones Weiser, o. c. pp. 249 s., 270 s., supone que fueron editadas por Amós al ser despachado de Betel (serían origen de la literatura profética) y unidas con los discursos poco antes o en el exilio. Para Wolff, o. c. pp. 341, 367, fueron escritas también después del episodio de Betel, para explicar su *nuevo mensaje* de la destrucción de Israel. Morgenstern, o. c. pp. 126 ss., cree que las escribió para esclarecer su *misión* como *introducción* a dicho episodio; a él iría unida la quinta visión en que se interpreta el "terremoto" (cf. 1. 1) y se defiende su mensaje. Literariamente son, pues, posteriores a su discurso oral, pero preceden a la redacción de éste, debida al círculo de discípulos que guardó sus palabras. La redacción de las visiones proviene, en cambio, del profeta mismo; cf. Eissfeldt, o. c. pp. 539 s.; Seierstad, o. c. p. 48; Lehming, o. c. p. 361; cf. *supra* n. 55.

[85] Generalmente se supone que el episodio de Betel cierra la actividad profética de Amós, que se retira a su tierra. Algunos autores, con todo, piensan que aún continuó predicando por un tiempo bien en el Norte, en Samaría, bien quizá en Judá. Sobre el lugar original del relato en el libro cf. *supra* n. 53.

[86] Cf. Wolff, o. c. pp. 113, 341.

falta, pues, el nexo vital que coligue aquellas experiencias teofánicas con la conciencia de misión del profeta. Esto es precisamente lo que quisiera conseguir el redactor del libro de Amós al agrupar los diversos elementos a su disposición, insertando 7. 10-17 entre las visiones: hacer de éstas visiones de vocación. No obstante, su respeto de la naturaleza propia de los mismos le impide conseguirlo. El conjunto 7. 1-8,3 no acaba de ser un "relato de vocación".

6. *Visión de vocación* (*Amós* 9. 1-4): a) *estructura y texto*

En este sentido resulta sumamente interesante la perícopa 9. 1-4 en que se nos narra una quinta y última visión. Generalmente se la supone formando con las cuatro anteriores una primitiva colección de visiones, interrumpida por las interpolaciones 7. 10-17 y 8. 4-14; constituiría su culmen (visión de Dios en el santuario)[87]. Pero examinando atentamente se observa que difiere de las mismas en su estilo poético, en su forma literaria y en su sentido teológico[88]. Su correlación con ellas queda reducida a la coincidencia en el género de "visión" y en el tema del juicio destructor de Yahweh sobre su pueblo, explicitado en su ineludibilidad. La coincidencia es demasiado genérica, frente a la neta diversidad de formas, como para que se pueda hablar de unidad de ciclo literario. Creo que es más objetivo considerarla como unidad aparte.

Literariamente carece de las fórmulas que se repiten en aquéllas. La introducción a la visión es diversa (*"kōh hir'anî.../rā'îtî...)*, no hay mediador de visión ni se explica el sentido de la misma. Sobre todo, su objeto difiere profundamente: el profeta ve a Dios directamente sobre el altar[89] y no necesita de preguntas. Se trata así, con toda claridad, de una *teofanía* cúltica del mismo tipo y formulación que *Is.* 6. 1, mientras las otras son del tipo visión-palabra como formas de explicitación del mensaje profético. En ellas "lo que se ve" está íntegramente supeditado al descubrimiento de la palabra profética, aquí "el que se ve" la comunica directamente en una orden o encargo de acción.

[87] Cf. Eissfeldt, *Einleitung* p. 536: 8. 4-14 sirve de "fundamentación" redaccional a 9. 1-4; Weiser, *Die Prophetie* pp. 41, 51; el mismo, *Das Buch*, a. l.; Wolff, o. c. pp. 113, 130, 387 s., 390; Seierstad, o. c. p. 59.

[88] Cf. los autores y lugares citados en la nota anterior, donde se explicita la diferencia entre esta visión y las anteriores; también Reventlow, o. c. pp. 31, 49 s.: Weiser, o. c. p. 48; Lehming, o. c. p. 160; Robinson, o. c. p. 105; sobre todo Morgenstern, o. c. pp. 108, 116, 128, insiste de modo especial en este dato. No sería preparatoria como las otras; el profeta la recibe en Betel. En ella percibe el terremoto como comienzo de la destrucción total.

[89] No se puede precisar si se trataba del altar de Jerusalén (Weiser), de Betel (Morgenstern, Budde, Eissfeldt, Gelin) o del santuario local; considerándola como visión de vocación, es lo más normal que el judaíta Amós la tuviese en Jerusalén. No obstante Wolff no lo cree probable. Respecto a su naturaleza, Seierstad , o. c. p. 56, la cree de tipo "corporal" a partir del templo real; para Reventlow, o. c. pp. 50 s., es mero revestimiento literario; cf. *supra* n. 66.

Con todo, creo que Reventlow exagera la contraposición [90], al negar a 9. 1 ss. el carácter de "visión"; sería sólo "encargo" y la "visión" mero recurso literario para expresar la recepción de la palabra. En las anteriores el profeta "veía" la acción simbólica realizada por el mediador de la visión, aquí recibe orden de ejecutarla él mismo. Pero ésto no es decisivo para excluir el carácter teofánico, la presencia de Yahweh. También otros profetas reciben órdenes parecidas y actúan o son actuados en el momento teofánico, no sólo "ven". Esta implicación activa del sujeto en tal momento es típica de las teofanías de misión.

Múltiples han sido las correcciones propuestas para "ordenar" el v. 1 y distinguir la visión-acción de Dios y su palabra [91], nivelándola así con las visiones anteriores y superando su desigualdad narrativa; se ha supuesto, incluso, que en él se sueldan una orden al profeta (v. 1a) y un poema (1b-4) en el que Yahweh es el sujeto [92]. Pero precisamente aquí radica el sentido peculiar de la visión. Es una teofanía de misión en la que el profeta recibe el encargo de actuar la palabra de Dios bajo el módulo de una acción simbólica; en ésta percibe el profeta la ligazón de su palabra a la palabra de Yahweh por la que adquiere eficacia divina. El profeta "colabora" con Yahweh en la modulación del destino del pueblo, tema presente en todas las vocaciones proféticas que analizaremos posteriormente [93]; esta conciencia de "colaboración" con Yahweh convierte el momento de su experiencia teofánica en "vocación" a la función profética. Aquí vemos cómo Dios va a consumar la "acción" de su profeta ("hiéreles... yo degollaré..."), que no puede indicar otra cosa que su palabra o mensaje de condenación contra Israel. Pero éste, por ser palabra de Dios, es ya eficacia y resultado.

Amós 9. 1 *"Vi al Señor colocado sobre el altar y (me) dijo* [a]*:*
— ¡Golpea el capitel [b]
y que las basas tiemblen! [c]*;*
¡Hiere [d] *a todos ellos en la cabeza*
y yo cortaré a espada su cola! [e]*.*
No se escapará ninguno de ellos,
ninguno de sus fugitivos se salvará.
2 *Si se meten en el Seol* [f]*,*
de allí les sacará mi mano;
si suben al cielo,
de allí les haré bajar.

[90] Cf. *supra* nn. 88, 89; en contra Wolff, o. c. p. 387.
[91] Cf. Wolff, o. c. pp. 385 s., 389 s., para quien es Yahweh el que golpea desde el altar, el profeta no puede golpear de esa manera y hacer tambalear el templo; Weiser, o. c. p. 42, que la cataloga como "Ereignisvision", pero sin explicar más; *infra* n. 100.
[92] Cf. Robinson, o. c. p. 104; Morgenstern, o. c. p. 110, cree que hay contradicción entre vv. 1 y 2-4; en éstos tendríamos una ampliación no auténtica de Amós y que no pertenece a la visión (cf. *Sal.* 139. 7-12).
[93] Cf. p. ej., la vocación de Elías, *3 Rey.* 19. 17; de Isaías, 6. 10; de Jeremías, 1. 10. Sobre el carácter "profético" de esta visión cf. Kingsbury, o. c. p. 283.

3 *Si se esconden en la cumbre del Carmelo,*
de allí les sacaré y arrancaré;
si se ocultan (de mi vista)[g] *en el fondo del mar,*
allí mandaré[h] *al dragón que los muerda*[i].
4 *Si van al exilio ante sus enemigos,*
allí mandaré la espada que los degüelle;
voy a poner mis ojos sobre ellos[j]
para su mal y no para su bien".

b) *Notas de crítica textual*

[a] Algunos (Weiser, Morgenstern, Nötscher, Seierstad, Wolff) desplazan *wayyō'mer* después de *hassippîm* en relación con las correcciones siguientes; cf. *supra* n. 91. Budde, o. c. p. 100, cree que la fórmula introductoria está corrompida y ha habido una haplografía de *wayyō'mer*; era de igual estructura que las anteriores.

[b] La corrección *wayyak* es una mera conjetura apoyada en un prejuicio exegético; cf. *supra* p. anterior. Desde la interpretación propuesta no es precisa.

[c] El término *sap* designa propiamente el umbral o parte inferior; referido a la puerta significa el quicio o agujero perforado en la piedra del umbral sobre el que giraban las hojas de la puerta. Referido a la columna que flanquea la puerta puede tomarse por la basa o piedra en que descansa, por oposición a capitel; cf. *Is.* 6. 4 que reproduce la misma situación teofánica. No es preciso ver aquí una referencia a un *terremoto* determinado, como no lo hay en el caso de Isaías; se trata de una visión.

[d] La corrección *'ebṣā'ēm* / *'ăbaṣṣā'ēm* o parecidas (Gressmann, Budde, Weiser, Reventlow, Morgenstern, Nötscher, Seierstad, Wolff) destruyen el paralelismo del dístico, que se inicia con dos imperativos, y la idea teológica subyacente; el *-m* puede representar un sufijo proléptico o ser una partícula enclítica, sin necesidad de suponer una línea perdida (Budde). Para el sentido de *bāṣa'*, cf. Wolff, o. c. p. 390.

[e] La contraposición con *rō'š* (sin cambiar por *ra'aš*, como hacen Weiser, Reventlow y Morgenstern, lo que ya Budde rechazaba) resalta el sentido original de *'aḥărît*, "lo último", "la parte posterior" (cf. Morgenstern, o. c. p. 115, que propone leer *šĕ'ērît)*, no "resto", que aquí resulta "inesperado" (Wolff); estamos todavía en el ámbito simbólico del estico anterior, aunque ya se inicia la "explicación" que culmina en el tercer estico. Para el uso de *rō'š* en sentido de "capitel" cf. *3 Rey.* 7. 16; Wolff, o. c. p. 390; Budde, o. c. p. 102.

[f] Para el par *šĕ'ôl* / *šāmayim*, en merismo polar, cf. *Is.* 7. 11; *Sal.* 139. 8; *Job* 11. 8. La figura tiene paralelo cananeo: J. L. Crenshaw, 'Amos and the Theophanic Tradition', ZAW 82 (1968) 209, cita la expresión de El-Amarna (264:14-19): "My two eyes are upon thee. Wheter we rise up to Heaven or gow down to the Underworld our head is in thy hands..."

[g] Por razón de la construcción paralela y el ritmo quizá "de mi vista" es glosa (así Morgenstern, Wolff). Para la contraposición "Carmelo / mar" cf. *Jer.* 46. 18.

[h] Aquí, como en el versículo siguiente, *miššām* puede deberse a dittografía, a asimilación con los esticos anteriores, o a un caso de uso de *min* por *bĕ*; cf. R. Serra, 'Algunos posibles ejemplos de interferencias de preposiciones en el hebreo bíblico', Clar 7 (1967) 306 ss.

[1] Alusión a la lucha primordial, más que en su versión mesopotámica de creación *(Apsu-Tiamat)* en la cananea *(Baal-Yam)*; cf. Driver, o. c. p. 83; y el texto RS 24, 244: *nṯk nḥš*, expresión idéntica a la nuestra; M. Dahood, 'The Phoenician Background of Qohelet', Bib 47 (1966) 280.

[J] La expresión "poner mis ojos sobre" es de origen teofánico y tiene normalmente sentido salvífico. En Amós se cambia tal sentido; cf. Crenshaw, o. c. p. 209; Weiser, o. c. p. 51; Wolff, o. c. p. 392; Yahweh se muestra más duro que el peor de los enemigos, a la vez que Dios Universal y soberanamente independiente frente a su propio pueblo. Este le consideraba incondicionalmente ligado a su salvación, cosa que Amós niega.

Visión de vocación: forma y contenido teológico

Tenemos así en 9. 1 el momento que nos faltaba en la construcción redaccional 7. 1-8,3, aunque no desarrollado en todas sus implicaciones. A través de la acción simbólica recibida (¿y cumplida?) en presencia de Yahweh, el profeta es introducido a la conciencia de su misión de mensajero y al contenido de su mensaje. Este se prolonga enfáticamente en una serie de fórmulas que resaltan su carácter ineludible. Tales prolongaciones en la formulación del mensaje de vocación las tenemos en la vocación de Isaías (6. 10) y Elías (*3 Rey.* 19. 17); en este último caso como expresión también de la ineludibilidad del castigo divino. Su contenido es claro: exterminio total del pueblo, castigo absoluto; tal será el tema del mensaje en las restantes vocaciones proféticas. A él colabora el profeta con su palabra; con ella hiere y golpea, con ella actualiza la acción de Dios. Lo que hace de él mucho más que un simple mensajero: un lugarteniente divino. En esa "acción simbólica" que se encarga al profeta tenemos implicados el momento de su elección y envío, el del encargo y explicitación de su misión y, más virtualmente, el de su mensaje; elementos que, junto con el teofánico, ofrecerán desdoblados los otros relatos.

Ya vimos cómo para Reventlow este último era, en nuestro caso, mero "revestimiento" literario. Deriva esta opinión de su concepción de la función profética como ministerio cúltico, con cauces literarios estrictamente prefijados, al margen de la "experiencia" [94]. Aquí un formulario litúrgico trata de interpretar la palabra que el profeta esperaba y ha recibido. Yahweh ya no perdona, su castigo alcanza al mismo Templo.

Pero es claro que el profeta describe esta palabra como pronunciada por Yahweh "presente" y no hay razón alguna para conceder a ese *rā'îtî* un valor distinto de *hir'anî* de las visiones anteriores en lo que a la revelación se refiere. Por lo demás, esa palabra con su contenido absoluto a la vez que ge-

[94] Cf. *supra* pp. 42 s., introducción bibliográfica; en *infra* pp. 274, 379. La generalidad de los autores la consideran como una auténtica "visión" o experiencia psíquica, aunque varíen en la determinación de su naturaleza: así Weiser, Morgenstern, Wolff y Seierstad. Aquí es más difícil que en las anteriores (cf. *supra* nn. 64, 89) descubrir un punto de apoyo experimental; cf. n. 106.

nérico corresponde bien al encargo de un mensaje de vocación, sin referencia concreta a las palabras sucesivas en que se irá actualizando. Es una de las características básicas de tales mensajes.

Literariamente la perícopa 9. 1-14 se construye de modo riguroso. El v. 1, además de la fórmula de teofanía, está compuesto de un trístico de paralelismo sinónimo que transmite la palabra-encargo y cuyos dos primeros esticos contienen un merismo paralelo (capitel-basa//cabeza-cola). En ellos se incoa ya un proceso de interpretación de la acción simbólica que culmina en el tercer estico; se trata de la destrucción del pueblo [95], no de la del templo cuyos elementos intervienen aquí sólo simbólicamente y que es una consecuencia de aquélla. Dicha interpretación será desarrollada en los versículos siguientes (2-4).

Se componen de cinco proposiciones condicionales: las dos primeras forman un dístico de paralelismo sinónimo con merismo o polaridad en sus motivos (*šĕʾôl*/cielo); igualmente las dos siguientes (cumbre del Carmelo/fondo del mar), aunque en orden quiástico con respecto a las anteriores; en sus apódosis hay alguna mayor variedad ("les sacaré"/"mandaré al Dragón"), coinciden con todo en la duplicidad del verbo. Este fenómeno se repite de modo más exacto aún en el siguiente estico (el complemento de uno se hace sujeto del otro), constituido por la última proposición condicional aislada. Esta cumple la misma función que el tercer estico del v. 1: traduce a términos históricos la realidad del castigo divino. Forma con él además una inclusión conceptual (fugitivo/exilio) y verbal ("a espada degollaré"/"la espada les degollará"), inclusión que se consuma en v. 4b con una formulación solemne del designio de Dios, hacia el que tendía toda la perícopa [96].

Es de suponer que esta visión corresponde al inicio de su actividad profética [97]; lógicamente debió abrir el libro, siguiendo a 1. 1 donde se habla de las "palabras de Amós... que vio (*ḥāzāh)* contra Israel" [98]; al unirse las diversas colecciones que forman el libro actual se desplazaría, para formar unidad con las demás visiones que formaban una "colección" aparte [99]. Si pri-

95 Como suponen Weiser, o. c. p. 59; Morgenstern, o. c. p. 114; Nötscher, o. c. p. 74; Reventlow, o. c. p. 49. Por esto es de suma importancia para él leer *raʿaš* por *rōʾš* (cf. *supra* n. *. De ese modo la "acción" se explica por el juego *yirʿăšû* /*raʿaš*.

96 Cf. Weiser, o. c. p. 45; no es en cambio aceptable su transposición de v. 4b después de v. 7 ni la ordenación de éste; Wolff, o. c. p. 392; para una crítica de Weiser cf. Morgenstern, o. c. p. 113.

97 Cf. Weiser, o. c. pp. 59, 73 (anterior a su vocación); el mismo, *Das Buch* a. l.; Morgenstern, o. c. pp. 108 s., 122 (ya en Betel, pero su ministerio se redujo a un sólo discurso).

98 Así Budde; cf. Weiser, *Die Prophetie* p. 60 n. 1; Morgenstern, o. c. pp. 132 s., considera como originales sólo "palabras de Amós de *Tecoa*, dos años antes del terremoto"; más generalmente se considera como glosa *ʾăšer hāyāh bannōqĕdîm min...*, introducida a partir de 7. 14; Neher, o. c. p. 6, ve por eso aquí la fecha de su vocación; *supra* n. 82; cf. también Trapiello, o. c. p. 251.

99 Cf. Eissfeldt, *Einleitung* p. 73; supone que en la última redacción del libro se prefirió dejar que Yahweh hablara primero en una síntesis de los sermones del profeta; sobre el origen literario de la "colección de visiones" cf. *supra* n. 84.

mitivamente le siguió 7. 10-17, es difícil precisarlo [100]. De todos modos, tenemos en ella el momento inicial de su vocación-misión profética y en cuanto tal la expresión literaria y psicológica más fuerte y primaria del hecho que enunciaba 7. 15: "me tomó Yahweh de detrás del rebaño y me dijo: ve a profetizar a mi pueblo Israel"; a profetizarle naturalmente el exterminio y el exilio. De ese modo el episodio de 7. 10-17 es la traducción histórica que aplica a Jeroboam y Amasías, así como a Israel ("rey/pueblo, cabeza/cola"), el mensaje de misión profética ("muerte a espada y exilio") (cf. 7. 11,17//9. 1,4) [101]. A partir de esta experiencia básica y su sentido genérico tomarán cuerpo las sucesivas "palabras" de Amós.

7. *El relato de vocación*

Las cuatro visiones restantes, si fueron posteriores a su vocación, podrían representar otros tantos momentos en que el profeta revive su misión y su tremendo mensaje, al que quisiera incluso buscar una salida; no "se acostumbra" a la desgracia de su pueblo e intercede, de acuerdo con su función profética, mientras la inexorabilidad de la palabra de Dios se lo permite [102]. Una vivencia más clara de esa experiencia de vocación la ofrece 3. 3-8, en que ésta se hace conciencia ineludible de misión: "Si el león ruge, ¿quién no temerá? Si Yahweh habla, ¿quién no profetizará?". Sin que por ello sea preciso suponer que forman unidad literaria [103], aunque en ambos textos se trate de la misma defensa de la misión profética combatida (cf. 2. 12). Naturalmente, su validez es universal y su fundamento, la palabra de Dios, obliga tanto al profeta a propagarla como a los demás a escucharla.

[100] Esa es la opinión de Sellin; cf. Weiser, o. c. p. 59; Morgenstern, o. c. pp. 123 s., supone que la reveló al producirse el terremoto (cf. 1. 1) que alcanzaría a Amasías (unida así a 7. 10-17), pero que no podía entenderse como el fin del castigo, según el pueblo estaba inclinado a pensar.

[101] A. Bertholet, 'Zu Amos 1. 2', *Festschrift Bonwetsch* (Leipzig 1918) pp. 1-12, prefiere ver en 1. 2 la vivencia de su vocación en una tempestad, que rememoraría 7. 15. Esto es sumamente hipotético, máxime teniendo en cuenta el carácter secundario de 1. 2 según casi todos los críticos (cf. *Lev.* 25. 30; *Joel.* 4. 16): Gressmann ("herrenloses Gut"), Weiser ("moto", cita cúltica), Morgenstern, Wolff (no auténtico), Seierstad (no vocacional), Crenshaw (tradición teofánica); cf. Rüthy, o. c. p. 103.

[102] Adviértase cómo en las vocaciones hay con frecuencia un momento de reluctancia (a la misión o al mensaje) que aquí toma la forma de intercesión; cf. *supra* n. 68.

[103] Cf. Morgenstern, o. c. pp. 33, 61 s., que coloca 3. 3-8 entre 7. 15 y 16 como respuesta a la orden de callarse; el carácter vocacional genérico de la perícopa (conciencia de vocación) lo reconoce Budde, o. c. pp. 81-84; Cramer, o. c. pp. 13 ss.; Weiser, o. c. pp. 124 s.; Seierstad, o. c. p. 41; Wolff, o. c. pp. 326 s., la considera más bien como expresión de la exigencia universal de la palabra de Dios de ser escuchada. H. Junker, 'Leo rugit, quis non timebit, Deus locutus est quis non prophetabit!', TriTZ 59 (1950) 4-13, ve en 3. 3-8 la descripción "interior" de la vocación de Amós, de la que 7. 11-17 sería una alusión: en "Amos, der Mann" pp. 325 ss., le concede un sentido más general de obediencia a la palabra de Dios que afecta al profeta y al pueblo. Naturalmente, Reventlow, o. c. pp. 24 ss., niega todo carácter vocacional a la perícopa. Para la lectura de 3. 3, cf. W. Thomas, 'Note on nô'ādû in Amos 3. 3', JTS 7 (1956) 69 (Reventlow lo rechaza).

No es posible ofrecer una estructuración esquemática coherente de todo el "material para un relato de vocación" que tenemos en *Amós* 7. 1-9. 4 tal como se presenta utilizado en el libro del profeta. Tomando, con todo, como base el esquema que hallamos en otros relatos de vocación que abren los libros proféticos, cabría organizarlo, desde una "lógica" puramente literaria, de la siguiente manera:

a) Introducción	1. 1
b) Teofanía	9. 1a = 7. 15a
c) Misión	
1) encargo	9. 1a = 7. 15b
2) intercesión (objeción)	7. 2-5
d) Mensaje	
1) implícito	9. 1b-4
2) concretizado	
3) desarrollado	
e) Ambientación	7. 1-9; 8. 1-3
1) teofánica y	
2) de mensaje	

En esta secuencia de motivos falta uno muy significativo en la vocación profética: la confortación y promesa de asistencia ("estaré contigo"). Podría verse incluido, así como la "investidura", en la "colaboración" que anuncia 9. 1, en cuanto la acción simbólica realizada por el profeta sería su signo. Por otra parte, dicho versículo nos ofrece la "situación cúltica" en que surge y se vive la vocación: "vi al Señor sobre el altar". Posiblemente reproduce en esta expresión, como en el caso de Isaías [104], el culmen de una experiencia vivida en el santuario, sin que sea posible precisar cuál [105], al que el ganadero de Tecoa se ha dirigido en el espíritu de su fe yahwista. En éste, como en los demás casos estudiados [106], la palabra de Dios se recibe en el *lugar* de Dios.

Tenemos así dos "relatos" de la vocación de Amós: uno primitivo pero incompleto (9. 1-4); otro "construido" a base de las visiones y el incidente de Betel en el que el profeta rememora su vocación. Literariamente los elementos de este último provienen de fuentes diversas ya fijadas y que han sido respetadas. En el segundo se ha integrado el primero como culmen de las visiones y sentido último del mensaje. Para tal papel sirve bien un relato de vocación, pues aunque funcione vital y literariamente como prólogo de la actividad profética, representa la formulación más intensa y paradójica del

[104] Cf. *infra* p. 247; Seierstad, o. c. p. 131.

[105] Cf. *supra* n. 89. Hay que tener en cuenta la multiplicidad de altares yahwísticos en la época monárquica, sin excluir que aquí se narre una pura "visión"; cf. *supra* n. 94.

[106] Cf. *supra* pp. 105 s.; *infra* pp. 377, 386; Reventlow, o. c. p. 55, acentúa este aspecto cúltico (forma y lugar) de las visiones.

mensaje. Lo comprobaremos en los casos de Isaías, Jeremías y Ezequiel, y era de ver en el caso de Elías.

La voluntad de construir un tal relato ha surgido cuando ya los materiales del libro estaban fijados literariamente, como decíamos; pero cabe preguntarse por qué no se le situó al inicio del libro. No es posible una respuesta segura. De todos modos, la pregunta afectaría en general a las "visiones", que según casi todos los exegetas están íntimamente ligadas a su vocación y que como material teofánico suelen ocupar un lugar adelantado en el libro profético. Pero no se olvide a este propósito que tampoco la "vocación" de Isaías, contemporáneo de Amós, abre su libro. Estamos quizá también en nuestro caso ante una secuencia 'oráculos-visiones' ya fijada, como en Isaías 6-12, mientras 9. 1-4 todavía no se había afirmado de manera clara al inicio del libro. La utilización sistemática del "relato de vocación" en la composición de los libros proféticos es de época tardía [107]. Esta cuestión se inserta así en el problema más general de la historia de la redacción del Libro de Amós, que desborda nuestro propósito y sobre el que poco seguro y preciso puede afirmarse.

[107] Cf. *infra* pp. 347, 365, 405, 420.

Capítulo X

LA VOCACION DE OSEAS (*Os.* 1. 1-9; 3. 1-5)

1. *Introducción y texto*

El libro del profeta Oseas se abre con un relato que para el redactor se presenta como el "inicio de la locución de Yahweh con Oseas" [1]. La construcción personal de la frase ("hablar con..."), al menos en su notación masorética *(tĕḥillat dibber Yhwh bĕ..., no tĕḥillat dĕbar Yhwh...)*, indica que se toma en el sentido de inicio de la experiencia profética de Oseas, no simplemente como introducción a la colección de oráculos del profeta, a modo de título [2]. De esa manera la frase pertenece intrínsecamente al relato que introduce, como trata de resaltar la traducción que proponemos.

En dicho relato se nos narra el *encargo* dado al profeta por Dios de realizar una "acción simbólica" cuyo sentido pone de manifiesto el contenido de su mensaje profético. El encargo de acción es así, como en todas las acciones simbólicas, esencialmente un encargo de palabra que aquélla dramatiza. Lo peculiar de la acción encomendada en este caso deriva del hecho de tratarse de una experiencia personal: el profeta ha de encarnar en su propia vida el sentido de su mensaje. Esto acaece en mayor o menor grado a casi todos los profetas [3]; la palabra de Dios invade todas las esferas de su existencia y liga sus propias experiencias a la transmisión de su sentido.

[1] Cf. *infra* n. [b].

[2] Cf. J. Lindblom, *Hosea literarisch untersucht* (Abo 1927) p. 34; H. Schmidt, 'Die Ehe des Hosea', ZAW 42 (1924) 255; A. Allwohn, *Die Ehe des Propheten Hosea, in psychoanalytischer Beleuchtung*, BZAW 44 (Giessen 1926) p. 4. En contra se declaran F. Nötscher, *Zwölfprophetenbuch* (Würzburg 1948) p. 6; W. Rudolph, *Hosea*, KAT (Gütersloh 1968) pp. 37, 39; H. W. Wolff, *Dodekapropheton. I Hosea*, BK XIV, 1 (Neukirchen 1965) p. 7; A. Weiser, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten*, ATD (Göttingen 1949) p. 53; lo consideran como un segundo título que introduce la primera parte del libro, sin referencia a una experiencia concreta que inicie su actividad o represente su vocación. Pero para ello se debe corregir la lectura del texto masorético (cf. *infra* nn. [b] y [c]), dividir el versículo en dos partes independientes y suponer dos introducciones al libro. Lo menos que se puede decir es que la vocalización y quizá el redactor han pretendido obviar esos inconvenientes (cf. Vg.: "principium loquendi Domino...").

[3] También Isaías pone nombres simbólicos a sus hijos (7. 3; 8. 1 ss.) y ha de ser con ellos signo en Israel (8. 18); Jeremías con su continencia (16. 2 ss.) y Ezequiel con el llanto contenido por su esposa (24. 16) cumplen idéntica función. Cf. Von Rad, *Theologie des Alten Testament*, v. II (München 1961) pp. 108 ss.; Wolff, o. c. p. 24. Eso sin contar las "acciones simbólicas" que podríamos denominar "extrínsecas" a su experiencia personal; cf. G. Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten*, ATANT 25 (Zürich 1967); el mismo, 'Die Gattung der Berichte über symbolische Handlungen der Propheten', ZAW 64 (1952) 101-20.

En este caso, con todo, ese tipo de vivencia simbólica va unido, al parecer, al *descubrimiento* de la propia misión profética, de acuerdo con el carácter *inicial* que hemos señalado más arriba. Por otra parte, su mensaje *resume* los temas decisivos de su futura predicación [4] y les da una formulación a la vez genérica y total, anunciando el castigo y repudio del pueblo sin atenuantes. Se trata, pues, de una experiencia totalizadora, típica de los relatos de vocación profética. Ya hemos visto cómo la vocación de Amós se formula en un contexto parecido [5] a través de un encargo de una acción simbólica y su explicitación insistente y gradual del castigo exterminador del pueblo. Aún más, también en nuestro caso el relato forma parte de un complejo literario más amplio que manifiesta una clara unidad de temas (*Os.* 1-3) [6] y cuyas correlaciones hemos de considerar más abajo; sobre todo por lo que se refiere a la correspondencia entre los cc. 1 y 3. En el estado actual de su redacción es imposible considerarlos independientemente y han sido sin duda intencionalmente aproximados el uno al otro. Su texto nos habrá de servir de punto de partida para una valoración más precisa de su carácter primario redaccional como "relato de vocación".

Os. 1. 1 *"Palabra de Yahweh que vino a Oseas Ben-Beerí en tiempo*
de Ozías, Jotam, Ajaz y Ezequías, reyes de Judá, y en tiempo
2 *de Jeroboam, hijo de Joás, rey de Israel* [a]. *Cuando comenzó*
Yahweh a hablar con Oseas [b], *dijo Yahweh a Oseas* [c]*:*

—*"Ve y procúrate una mujer (dada a) la fornicación* [d] *e*
hijos de fornicación [e]*; pues la tierra se entrega insistentemente a la fornicación a espaldas de Yahweh* [f]*".*

3 *Fue y tomó a Gómer Bat-Diblayim; ella concibió y le dio* [g]
4 *a luz un hijo. Le dijo Yahweh:*

—*"Llámale Jezrael, pues dentro de poco habré cargado los*
crímenes de Jezrael [h] *a la casa de Jehú, destruyendo la*
5 *soberanía* [i] *de la casa de Israel. (En ese día romperé el*
arco de Israel en el valle de Jezrael [j]*).*

[4] Cf. Von Rad, o. c. p. 152; H. H. Rowley, 'The Marriage of Osea', BJRL 39 (1956) 96; L. Watermann, 'Hosea, Chapters 1-3, in Retrospect and Prospect', JNES 14 (1955) 108; Lindblom, o. c. pp. 49 ss.

[5] Cf. *supra* p. 203.

[6] Cf. O. Eissfeldt, *Einleitung in das A. T.* (Tübingen 1964) pp. 522 ss.; Weiser, o. c. p. 4; Wolff, o. c. pp. 73 s.; J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford 1963) pp. 242 s.; entre los numerosos estudios que consideran Oseas 1-3 como una cierta unidad literaria se ha de mencionar P. Humbert, 'Les trois premiers chapitres d'Osée', RHR 77 (1918) 157-71; K. Budde, 'Der Abschnitt Hosea 1-3 und seine grundlegende religiongeschichtliche Bedeutung', TStKr 96 (1925) 1-89; Watermann, o. c. pp. 100-9; A. D. Tushingham, 'A Reconsideration of Hosea Chapters 1-3', JNES 12 (1953) 150-59; H. L. Ginsberg, 'Studies in Hosea 1-3', *Studies in Bible and Jewish Religion*, Fs. Kaufmann (Jerusalem 1960) pp. 50-69. Para la historia de su redacción cf. *infra* p. 230. Otros muchos estudios sobre el "matrimonio" de Oseas presuponen esa unidad literaria.

6 *Concibió de nuevo y dio a luz una hija. Le dijo:*

—"Llámala Lo-Rujamá, pues no voy a volver a tener piedad de la casa de Israel, sino que me retiraré de ellos [k].
7 *(De la casa de Judá tendré piedad y los salvaré en cuanto (que soy) Yahweh, su Dios* [l]; *no los salvaré en virtud del arco, la espada y el carro* [ll], *los caballos y los tiros* [m]*)".*

8 *Destetó a Lo-Rujamá, concibió y dio a luz un hijo.*

9 *Dijo:*

—"Llámale Lo-Ammí, pues vosotros no sois mi pueblo [n] *y yo no voy a estar en vuestro favor* [ñ]*".*

Os. 3. 1 *Me dijo Yahweh de nuevo* [o]:

—"Ve y ama a una mujer que es amada por un amante y adúltera [p], *como (pasa con) el amor que Yahweh (tiene)* [q] *por los hijos de Israel, mientras ellos se inclinan hacia otros dioses y son aficionados a las tortas de pasas* [r]*".*

2 *Me la conseguí* [s] *por quince siclos, un 'jomer' y un 'letek' de*
3 *cebada. Le dije:*

—"Durante muchos días te me reservarás [t]; *no habrás de fornicar ni casarte* [u], *y yo también (me reservaré) para*
4 *ti* [v]. *Pues durante muchos días vivirán los hijos de Israel sin rey y sin príncipe* [w], *sin sacrificio y sin estela, sin*
5 *'efod' ni 'terafim'. (Después se volverán los hijos de Israel a buscar a Yahweh, su Dios, y a David, su rey, y temerán* [x] *a Yahweh y a su 'bien'* [y] *al final de los días* [z]*)".*

2. *Notas de crítica textual*

[a] Textualmente el versículo no presenta problemas; para su historia redaccional cf. *infra* n. 27. El fragmento es prosa fundamentalmente; cf. *infra* n. 29.

[b] Debe mantenerse el texto y vocalización masoréticas *tĕḥillat dibber yhwh bĕ...*, entendiéndolo como prótasis temporal; cf. Lindblom y Schmidt *supra* n. 2; Rudolph, o. c. p. 37, retiene también el TM., pero lo entiende como una proposición de relativo sin la partícula *'ăšer*. De ese modo constituye una proposición incompleta y funciona a modo de título. No puede ser prótasis, pues v. 2b repite de nuevo "Yahweh a Oseas", lo que supone un origen diverso. La razón no es convincente; el paralelismo *dibbĕr / 'āmar* es un cliché ya fijo y dicha repetición, del sujeto y del destinatario, es un elemento de énfasis (cf. *infra* n. [c]) que pone de relieve el centro de interés de la frase: la Palabra de Yahweh, *wayyō'mer*. Así entendida no es una proposición incompleta. Para el uso adverbial de *tĕḥillat* sin *(2 Sam.* 21. 9) o con *bĕ (4 Rey.* 17. 25; *Amós* 1. 7; *Rut* 1. 22; *Dan.* 9. 23) cf. Gesenius - Kautzsch - Cowley, *Hebrew Grammar* (Oxford 1966) p. 422; para el uso de un nombre en estado constructo con verbo finito (*Gen.* 1. 1; *Lev.* 14. 43; *Num.* 3. 1) cf. C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook* (Roma 1965) p. 56 n. 1. De ese modo v. 2 aparece como la *primera* palabra de Yahweh. Ordinariamente se corrige *tĕḥillat dĕbar yhwh* con los LXX *('archē lógou kyríou)*; cf. Wolff, o. c. p. 7.

En la época de la versión griega ya no existe la preocupación por la "vocación" profética. Adviértase, por lo demás, que *těḥillat* rige normalmente un infinitivo o término de acción ("crecer, cosechar"), lo que llevaría a entender *dābār* en el sentido no atestiguado de *alocución*, no de palabra (menos aún de "palabras" o "libro"); así equivaldría a la versión propuesta. Pero no es precisa corrección alguna. Para el sentido de *dibbēr bě*, "hablar con (o por)", cf. Allwohn, o. c. p. 4; Lindblom, o. c. p. 33; Rudolph, o. c. p. 39; I. Seierstad, *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia* (Oslo 1965) p. 187; W. Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum A.T.* (Leiden 1967) p. 202.

[c] El carácter pleonástico de la expresión no es motivo suficiente para dudar de su autenticidad ni de su relación con la expresión precedente; cf. F. S. North, 'Solution of Hosea's Marital Problems by Critical Analysis', JNES 16 (1957) 121; el mismo, 'Hosea's Introduction to his Book', VT 8 (1958) 432; Lindblom, o. c. p. 34, la toma como expresión doble, general y particular, del mismo hecho, la Palabra de Dios. La repetición del sujeto en la apódosis es frecuente en hebreo. Para muchos esto es motivo para distinguir dos frases independientes en este comienzo de versículo cf. *supra* nn. 2 y [b]. De acuerdo con ello, Rudolph, o.c. p. 39, considera el *waw* como explicativo ("a saber..."), a modo de especificación de la introducción (cf. *Amós* 1. 2).

[d] La expresión *lāqaḥ 'iššāh lě* no significa propiamente "casarse", como manifiesta el segundo objeto (cf. H. L. Ginsberg, 'Studies in Hosea 1-3', *Studies in Bible and Jewish Religion*, Fs. Kaufmann (Jerusalem 1960) p. 58), pero esa es su intención última; asimismo el ugarítico *aṯt tqḥ btk... tld šb' bnm lk* (128: II: 21-23; Krt: 203 ss.); cf. Gordon, o. c. pp. 195-252. Por su parte *'ēšet zěnûnîm*, por oposición a *zōnāh*, parece indicar una cualidad o inclinación más o menos estable y manifiesta (Budde, Allwohn, Nötscher, Heermann, Heschel), y no una profesión (sin embargo, para Allwohn y May son sinónimos). En todo caso, se trata de una atribución propia, no de una metáfora por "iniciada", adoradora de Baal (Toy, Coppens, Gordis, Wolff, Von Rad), que adelanta el sentido religioso de la motivación: "pues la tierra se entrega a la fornicación..." (cf. Ginsberg, o. c. p. 59; Rudolph, o. c. p. 42); ni de una prolepsis (Schmidt, Weiser, Lindblom, Wolff, Heschel) que anticipa la condición que después revelará la mujer; en ambos casos se destruye el valor de la "acción simbólica", que es el "género" manifiesto del relato (para la objeción de Heschel, o. c. p. 52 n. 2, cf. *infra* nn. 40, 56). Este exige que la cualidad de la mujer sea notoria y de naturaleza distinta de lo que va a significar: la idolatría no es símbolo de la idolatría, *es* idolatría. No tenemos, en cambio, datos suficientes para suponer que con esa expresión se designe una clase especial de prostitución sacra (Tushingham). Cf. *infra* n. 31 sobre los motivos de su supresión.

[e] Los hijos que ha de "procurarse" serán suyos a través de la mujer que toma, sin que sea preciso suponer que ésta lleva otros al matrimonio. Sólo aquéllos entran en causa en el complejo literario vv. 2-9 y son mencionados aquí por constituir el punto de conjunción de las dos partes de la acción simbólica: en ellos se simbolizará el castigo. Aquí se les engloba en el pecado de su madre, forzando un poco la frase: son "hijos de fornicación" en cuanto que su madre es una mujer de tal categoría. Junto con ella constituyen una unidad simbólica, representan la "tierra fornicadora"; su mención aquí es meramente literaria (prolongan el simbolismo de la madre), sin que sea preciso suponerlos hijos ilegítimos, real o religiosamente, o herederos de la inclinación de la madre adúltera; cf. *infra* nn. 39, 54. Ni es necesario suponer un texto original: "toma una mujer que te dé a luz hijos..." (cf. Rudolph, o. c. p. 48; A. Heermann, 'Ehe und Kinder der Propheten Hosea', ZAW 40 (1922) 294); ni menos

proceder a la eliminación de v. 2b (cf. *infra* nn. 31, 39). Por lo demás, la interpretación que en definitiva se dé de *yaldê zĕnûnîm* depende de la que se dé de *'ēšet zĕnûnîm* (mujer decente, adúltera, prostituta sacra, "iniciada"...).

[f] La expresión designa a la vez el culto baálico como prostitución, con toda la implicación religiosa que supone el "hieròs gámos" de Baal con la tierra y su representación, y el abandono de Yahweh como adulterio; cf. Allwohn, o. c. pp. 6 s., 62; Rudolph, o. c. p. 49; Heschel, o. c. pp. 56 s.; Wolff, o. c. pp. 15 s.; Von Rad, o. c. p. 152; G. Östborn, *Yahweh and Baal. Studies in the Book of Hosea and Related Documents* (Lund 1956) pp. 81 s. Sobre el carácter de futuro que tiene la expresión cf. *infra* n. 30. La mención de Yahweh en tercera persona dentro de un oráculo es normal en Oseas y otros escritores bíblicos (cf. Allwohn, o. c. p. 7; Lindblom, o. c. p. 37; Rudolph, o. c. p. 54; Wolff, o. c. p. 16; *infra* p. 256 n. 70; p. 329 n. 9), sin que signifique nada contra su autenticidad (en contra North).

[g] El nombre corresponde a una persona real; sobre la vocalización *gōmer / gāmār, bat-diblayim / dĕbalyām* cf. Rudolph, o. c. p. 50; *infra* n. 46. Algunos autores (Lindblom, Schmidt, Robinson) han querido ver en *lô* la declaración de que el hijo era de Oseas, mientras los otros dos (en vv. 6 y 8) serían adulterinos, rechazados como tales por el profeta (cf. *infra* n. 20) como reflejarían sus nombres (cf. *infra* n. 55). Tal conclusión es excesiva (cf. Allwohn, o. c. p. 9). En todo caso se debe retener, así como el *'ēlāyw* siguiente (contra North).

[h] El nombre hace referencia a la matanza de Jehú *(4 Rey.* 10. 1 ss.) distintamente valorada por Oseas y por Eliseo y sus círculos (Nötscher, Neher, Rudolph, Wolff; Lindblom piensa en los crímenes de todos los reyes). Heermann, o. c. p. 297, cree que la valoración permanece la misma, sólo que ahora una amenaza idéntica incumbe sobre la dinastía de Jehú. Para ello tiene que corregir el texto *(kĕyôm* en lugar de *'et-dĕmê)*. La interpretación cúltica que tanto de éste como de los nombres sucesivos propone H. G. May, 'An Interpretation of the Names of Hosea's Children', JBL 55 (1936) 228 ss., no es convincente. Una reinterpretación salvífica, basada en su etimología, se da en *Os.* 2. 25. Cf. últimamente el estudio de S. A. Soggin, 'Profezia e rivoluzione nell'A.T. L'opera di Elia e di Eliseo nella valutazione di Osea', *Protestantesimo* 25 (1970) 1-14.

[i] La forma *mamlĕkût* es extraña; quizá el primer *-m* sea una partícula enclítica perteneciente a la palabra anterior. En todo caso se refiere a la realeza (Rudolph, Wolff), no al reino (Allwohn lee *mamleket*); el oráculo es así paralelo al de *Amós* 7. 9 y su consignación corresponde a la época de Jeroboam (Allwohn, o. c. p. 11).

[j] Se considera generalmente como una añadidura o ampliación (así Allwohn, Lindblom, Rudolph, Heermann, Wolff), aunque quizá reproduzca un oráculo genuino del profeta que expresa la idea de que el castigo acaece en el mismo lugar del crimen (Allwohn, Wolff) y de que el pueblo queda incluido en el destino de su rey. Para la expresión *šibber qešet* cf. ug. *ṯbr qšt* (1 Aqht: 3-4); Gordon, o. c. p. 245.

[k] La frase ofrece dificultad en su traducción, pero debe ser mantenida por simetría con la explicación de los otros dos nombres, compuestos igualmente de proposiciones coordinadas *(ûpāqadtî... wĕhišbattî*, v. 4; *'attem... wĕ'ānōkî*, v. 9). De acuerdo con eso el *kî* no debe considerarse explicativo, como el primero, sino más bien coordinativo (enfático o adversativo) (cf. P. Joüon, *Grammaire de l'Hébreu biblique* (Roma 1947) p. 526 § 172 c). Otras conjeturas como "perdonar" *(lō' nāśā')*, "olvidar" *(nāšāh)*, "odiar" *(śānā')*, no se imponen (cf. Lindblom, o. c. p. 43; Rudolph, o. c. p. 38; Herrmann, o. c. p. 310; Wolff, o. c. p. 7). La preposición *lĕ* tendría en este caso sentido "de"; cf. Gordon, o. c. pp. 92 s.; M. Dahood, 'Hebrew-Ugaritic Lexicography IV',

Bib 47 (1966) 406; el mismo, *Psalms III*, AnchB 17a (Carden City N. Y. 1970) p. 394; A. C. M. Blommerde, *Northwest Semitic Grammar and Job* (Rome 1969) p. 21.

[l] *Bet essentiae*; cf. *supra* p. 78 n. [a], 126 n. [a]. Sobre la mención de Yahweh en tercera persona *supra* n. [f].

[ll] En este contexto el término *milḥāmāh* tiene el sentido de "carro de guerra" (cf. 2. 20); cf. Rudolph, o. c. p. 38. Sobre el sentido de *pā(r)rāšîm* como "caballos de carro" cf. K. Galling, 'Der Ehrenname Elisas und die Entrückung Elias', ZTK 53 (1956) 134; R. Bach, '...Der Bogen zerbricht, Spiesse zerschlägt und Wagen mit feuer verbrennt', *Probleme biblischer Theologie*, Fs. Von Rad (München 1971) p. 15 n. 5; *supra* p. 168 n. [e].

[m] Cf. *Sal.* 48. 6; 76. 4,7. Como v. 5 se considera ampliación secundaria; cf. *infra* p. 221; así Allwohn, o. c. p. 12; Lindblom, o. c. p. 43; Rudolph, o. c. p. 53; Lindblom, *Prophecy* p. 165; Wolff, o. c. pp. 7, 21.

[n] El profeta, como en el caso de Amós (cf. *supra* p. 203 n. [j]), cambia la fórmula de alianza en fórmula de "despido" y rotura entre Dios y su pueblo; cf. Allwohn, o. c. p. 13; Wolff, o. c. p. 21.

[ñ] No es preciso cambiar en *'ĕlōhêkem* (Lindblom, Nötscher, Heermann); hay aquí posiblemente una alusión al nombre de Yahweh en *Ex.* 3. 14 (cf. LXX); cf. Von Rad, *Theologie*, v. I p. 194 n. 12; Wolff, o. c. p. 21; en contra Rudolph, o. c. pp. 54 s., que considera el lugar citado secundario y tardío; cf. *supra* p. 70 n. [k].

[o] El capítulo se presenta como continuación *(wayyō'mer*; Allwohn, Wolff) bien de c. 2 bien de 1. 2, como una nueva palabra de Yahweh. En este sentido la partícula *'ôd*, que normalmente sigue al verbo (cf. 1. 6), se relaciona mejor con "dijo" (Rudolph, Gordis, Ginsberg) que con "ve" (Allwohn, Lindblom, Humbert, Tushingham, Watermann, Wolff); posiblemente es un elemento redaccional (J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford 1963) pp. 168, 243; Rowley, o. c. p. 73; Weiser, o. c. a. l), aunque no sea suficiente para demostrarlo el hecho de que falte en un manuscrito (cf. North, 'Solution' p. 129).

[p] El texto sólo describe la cualidad de la mujer, sin que sea posible, en consecuencia, deducir de ahí su identidad o no con Gómer; la ausencia de artículo no es determinante. Depende de la interpretación del relato en su conjunto; cf. Allwohn, o. c. p. 30; Rudolph, o. c. p. 87; Schmidt, o. c. p. 262; Gordis, o. c. p. 12; Wolff, o. c. p. 75. La expresión *'ăhubat rēa'* no es preciso cambiarla en *'ōhebet rēa'* (cf. Allwohn, o. c. p. 29; Lindblom, *Prophecy* p. 162; Wolff, o. c. p. 70; en contra Lindblom, *Hosea* p. 19; Rudolph, o. c. p. 84; Fück, o. c. p. 289; Tushingham, o. c. p. 151; Ginsberg, o. c. p. 51); el sentido cúltico que propone Tushingham no se puede comprobar, y el que Gordis, o. c. p. 24, propugna para *rēa'*, "marido", no parece admisible (cf. Rudolph, o. c. p. 84; Ginsberg, o. c. p. 51). Por su parte, el término *mĕnā'epet*, "adúltera", es una determinación del anterior (sinónimo de *zônāh*; c. 2. 4; 4. 13), inducido por la naturaleza de la relación que va a simbolizar: el amor esponsalicio de Yahweh traicionado (Ginsberg, o. c. p. 52). No basta tenerlo por una mera prolepsis profética (Lindblom, o. c. pp. 18 s., 31), es una "acción simbólica"; ni es preciso entenderlo de un "adulterio" real, en cuyo caso la mujer debería ser ya la esposa de Oseas o tratarse de otra divorciada (K. Budde, 'Hosea 1 und 3' TBl 13 (1934) 339; Gordis, o. c. p. 94; Wolff, o. c. p. 75); pero eso hace muy difícil la comprensión de lo siguiente (Rudolph, o. c. p. 90). En todo caso, la orden de "amar", aunque no sea una expresión técnica por "contraer matrimonio", como tampoco lo era *lāqaḥ* (cf. *supra* n. [d]; Ginsberg, o. c. p. 55), tiende a crear la relación esponsalicia, la única que puede "simbolizar" el amor de Yahweh por su pueblo (cf. *infra* n. 43). No cabe entenderla

"irónicamente": "ama... como ama Yahweh", es decir, castigando (así Rudolph); ni como expresión de una relación o derecho de "souteneur" (Ginsberg).

[q] De nuevo el uso de la tercera persona en un oráculo de Yahweh (cf. *supra* n. [f]) ha inducido a la supresión del nombre divino y a leer "mi amor"; cf. Allwohn, o. c. p. 30; Lindblom, o. c. p. 26; Wolff, o. c. p. 76.

[r] La propuesta de lectura de Tur-Sinai (cf. Gordis, o. c. p. 25; Ginsberg, o. c. p. 52, que la aceptan como probable) *wā'ōhab 'ēšet 'ăgābîm*, "and I loved a Woman of Lust", tiene la ventaja de hacer más clara la realización de la orden ("ama" / "amé") y más claro el sufijo del verbo siguiente *(wā'ekkĕrehā)*. No es, de todos modos, una sugerencia imprescindible (cf. Rudolph, o. c. p. 84; Wolff, o. c. p. 76, que no la acepta). Quizá fuera suficiente leer *wā'ōhab 'iššā(h) šĕ'ănābîm*; cf. *infra* n. 35. Para una explicación del sentido clásico de la frase en su versión literal cf. Lindblom, o. c. p. 25; Wolff, o. c. p. 76; Rudolph, o. c. p. 84, que rechaza la sugerencia de Tur-Sinai.

[s] La forma *'ekkĕrehā* es extraña; se la interpreta clásicamente como una forma "dirimens" de *kārāh*, "comprar" (así todavía Rudolph, Wolff y Ginsberg); otros prefieren relacionarla con la raíz hebrea *nkr*, "conocer", "reconocer (como mía)" (Tushingham, Watermann). El precio que sigue indica claramente que se trata de una adquisición; quizá la solución más fácil sea relacionarla con ug. *nkr*, que tiene ese sentido de "posesión de mujer" (Krt: 102), aunque no precisamente el de "re-marriage", como entiende Gordon; cf. G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends* (Edinburgh 1956) p. 30. 150; M. Dahood, 'Hebrew-Ugaritic Lexicography, V', Bib 48 (1967) 453; C. H. Gordon, 'trḫ, ṯn and nkr in the Ras Shamra Tablets', JBl 57 (1938) 407-10; Gordis, o. c. p. 25; North, o. c. p. 128; para otros posibles casos de la misma raíz cf. *I Sam.* 23. 7; *Job* 21. 29.

[t] El verbo *yāšab* aquí tiene el sentido de "abstenerse", "retirarse" (cf. *Jer.* 3. 2); así Ginsberg, o. c. p. 53, contra Gordis, o. c. p. 26 ("habitar en casa del marido, hacerse esposa de..."); Tushingham, o. c. p. 154 ("habitar conmigo"); Rudolph, o. c. p. 85, entiende *lî* no como un dativo "commodi" sino conminatorio ("estáteme quieta...").

[u] La expresión *hāyĕtāh lĕ'îš* es técnica por "casarse"; cf. Ginsberg, o. c. p. 53.

[v] Entendiendo *yāšab* en el sentido propuesto en la nota anterior, la expresión *wĕgam 'ănî 'ēlāyik* se puede entender en sentido positivo formando contrapunto a *tēšĕbî lî* (la mujer y el profeta han de representar el "abandono" de Israel), a la vez que se deja entrever un futuro de consumación; de esa manera equivale a las lecturas propuestas *lō' 'ēlēk / 'ābō' 'ēlayik / 'ênennî 'ēlayik* (Procksch, Allwohn, Lindblom, Rudolph) o a la doble función del *lō'* precedente (Rudolph, Wolff).

w Östborn, o. c. pp. 56, 81, entiende el par rey / príncipe como una referencia al culto cananeo, basado en su uso ugarítico; la observación no se impone, aunque las demás referencias sean cúlticas. La corrección *mizbēaḥ* por *zebaḥ* (Allwohn) es innecesaria.

[x] Ginsberg, o. c. pp. 53, 57, propone leer *pāḥar*, "alegrarse", en vez de *pāḥad*, "temblar", de acuerdo con el tono escatológico-salvífico del versículo. Rudolph, o. c. p. 94, por su parte, resalta el "temblor" del culto yahwista frente a la "familiaridad" baálica.

[y] El término *ṭûb* como objeto de "temer" resulta extraño; puede ser elíptico, "para conseguir sus bienes". ¿No podría tratarse de un título de Yahweh (cf. M. Dahood, *Psalms II*, AnchB (Garden City N. Y. 1968) p. 296; *III* (1970) p. 472) o de un atributo del "rey"?

[6] Frente a la interpretación clásica que considera el versículo como una ampliación secundaria o glosa (Lindblom, Rudolph, Fück, Tushingham), se tiende hoy a considerarlo como auténtico (cf. Gressmann, o. c. p. 375; Allwohn, o. c. p. 31; Gordis, o. c. p. 34; Ginsberg, o. c. p. 53; Wolff, o. c. p. 71).

3. *La "acción simbólica": matrimonio de Oseas*

Los intentos de interpretación de estos capítulos de Oseas han sido múltiples y no es menester entrar en una detallada discusión de los mismos [7]. Lo sumario, impreciso y extraño de ellos ha obligado a los exégetas a formular las más varias hipótesis y "reconstrucciones" a fin de salvar su verosimilitud literaria, psicológica, teológica y moral [8]. La problemática puede resumirse en dos puntos, como advierte Lindblom [9]: naturaleza de los hechos narrados y relación entre ambos relatos.

Una primera interpretación sugiere ver en ellos una ficción literaria, una *alegoría* [10] o a lo sumo una "visión" o "sueño"; en todo caso, sin referencia en su contenido a una experiencia de la vida personal del profeta. En este

[7] Generalmente todos los estudios sobre el problema ofrecen una síntesis y discusión de las diversas teorías. Cf. p. ej., Allwohn, o. c. pp. 23-46; Lindblom, o. c. pp. 1-8; Rudolph, o. c. pp. 40-46; Humbert, 'Les trois premiers chapitres' p. 157; Coppens, o. c. p. 39; Gordis, o. c. pp. 10, 27; Eissfeldt, o. c. pp. 522 ss.; Fohrer, 'Die Gattung' p. 104; Wolff, o. c. p. 10; H. H. Rowley, 'The Marriage of Hosea', BJRylL 39 (1956) 201 ss.; últimamente J. F. Craghan, 'Le Livre d'Osée et la recherche récente', *Bulletin de théologie biblique* 1 (1971) 91-94. No me ha sido accesible el artículo de L. Strauss, 'Hosea's Love - A Modern Interpretation', *Judaism* 19 (1970) 226-33.

[8] La "reconstrucción" es una función irremediable de la interpretación de los textos antiguos, una operación científica, como dice Schmidt, o. c. p. 272, que debe restituir el contexto literario e histórico implícito en ellos. Pero debe ser absolutamente sobria y bien fundada si no quiere degenerar en "novela", como es el caso en las reconstrucciones de Allwohn, Schmidt, Watermann, Weiser (cf. Lindblom, *Hosea* pp. 6, 38; Rudolph, o. c. p. 88; Robinson, 'Die Ehe' p. 10; Von Rad, *Theologie*, v. II pp. 151 s.3. Incluso es sorprendente comprobar cómo exégetas que se alzan contra las "reconstrucciones novelescas", caen también en ellas (cf., p. ej., Rudolph, o. c. p. 92: las vecinas saben por Gómer y los domésticos acerca del comportamiento de Oseas con la "chica" que ha llevado a su casa, acerca de su aislamiento... ¿Es ésta una acción simbólica más eficaz y "creíble" que la de contraer matrimonio con una mujer de vida ligera, que Rudolph rechaza?). La reconstrucción debe, sobre todo, respetar la naturaleza literaria de los textos y no convertir en biografía lo que es kérigma; cf. *infra* n. 40. Por eso no me parece acertado el criterio exegético de Heschel, o. c. p. 56.

[9] Cf. Lindblom, o. c. p. 1. No me ha sido accesible la obra de M. J. Buss, *The Prophetic Word of Hosea. A Morphological Study* (Berlin 1969).

[10] El defensor más decidido es H. Gressmann, *Die älteste Geschichtsschreibung und Propheten Israels*, SAT (Göttingen 1921) pp. 361 s. (Van Hoonacker habla de "ficción literaria"; cf. Cruveilhier, o. c. pp. 341 s.). Se le objeta fundamentalmente el carácter concreto y no alegórico de muchos datos, así como su falsedad. Una opinión parcialmente idéntica sostiene F. S. North, 'Solution of Hosea's Marital Problems by Critical Analysis', JNES 16 (1957) 128-30; el mismo, 'Hosea's Introduction to his Book', VT 8 (1958) 429-32: después de la añadidura de c. 3, que es de naturaleza simbólica y postexílico, se pasó a la alegorización de c. 1 (a través de 1.2), que en un principio hablaba de un matrimonio "normal" con Gómer (cf. *infra* n. 25). Para una crítica de Gressmann cf. *supra* n. 7 y Schmidt, o. c. pp. 245 ss.; Budde, 'Der Abschnitt' pp. 1 ss. Para la de los defensores de la "visión" o "sueño" cf. Heschel, o. c. p. 53; Lindblom, *Prophecy* p. 167 n. 96.

caso los dos relatos son versiones *paralelas* de un mismo o parecido intento significativo sin que sea posible precisar cuál de los dos es "más original".

Pero preferentemente se entienden estos capítulos como el reflejo de una vivencia personal "profética", es decir, una vivencia de la existencia familiar que en el profeta adquiere valor simbólico y encarna su mensaje, una "acción simbólica". Para algunos este valor simbólico es posterior a la vivencia misma; se trataría de una "reinterpretación" retrospectiva que el profeta hace de su vida matrimonial desdichada en la que descubre una intención divina significativa [11]. Su concepción como orden dada por Yahweh se encontraría en la misma línea de las formulaciones que toman el efecto por la causa (p. ej., *Is.* 6. 10: "embota el corazón de ese pueblo..."); todo lo que sucede en la vida del profeta, no sólo sus palabras, es querido y ordenado por Dios. También en este caso los dos relatos pueden representar dos interpretaciones o "revelaciones" de una idéntica experiencia real [12]. El momento interpretativo pudo darse después del nacimiento de los hijos (el primero o el tercero) y afectaría sólo al primer capítulo, mientras el tercero representa una vivencia real-simbólica (la reconciliación con la esposa infiel y su reconducción a casa) [13].

Dentro de la orientación realística la exégesis hoy más común supone que el profeta vive todo el simbolismo de su acción al ejecutarla e interpreta, por consiguiente, la orden como encargo previo; toma así los relatos en su literalidad y dentro del género profético de "acción simbólica" [14]. Las dife-

[11] Es la interpretación de Wellhausen y, fundamentalmente, la de L. Watermann, 'Hosea, Chapters 1-3, in Retrospect and Prospect', JNES 14 (1955) 100-109, aunque aquí la "infidelidad" de la mujer es de tipo religioso no sexual. El sentido proléptico que propone Lindblom para 1. 2 y 3. 1 (*Prophecy* pp. 166-68; cf. Tushingham, o. c. p. 157; Weiser, o. c. p. 7) participa de esta opinión, como la de todos aquellos que niegan la autenticidad de 1. 2 o atenúan 3. 1 (cf. *infra* nn. 26, 45). Heschel, que la combate (o. c. pp. 53 ss., 56), no parece librarse enteramente de ella al suponer que Oseas "va descubriendo" el sentido divino de la propia experiencia por "simpatía". Para una crítica de esta teoría alegórica cf. Allwohn, o. c. pp. 35 s.; P. Cruveilhier, 'De l'interprétation historique des évémements de la vie familial du prophète Osée', RB 13 (1916) 349, 355 ss.; A. Heermann, 'Ehe und Kinder des Propheten Hosea', ZAW 40 (1922) 288; Heschel, o. c. p. 54; *supra* n. 7. Se achacaría falsamente a Dios algo que no "dijo", lo que constituye el pecado del falso profeta; se destruye, además, la acción simbólica, pues, de hecho, no serían esos los nombres de los niños y se sabría que la cosa no fue así.

[12] Cf. Gressmann, o. c. p. 375. En esta dirección se mueve la interpretación de Gordis, 'Hosea's Marriage and Message. A New Approach', HUCA 25 (1954) 9-35, en cuanto el descarrío religioso de la mujer, con quien se casa por orden divina, le sirve para dar expresión al castigo o a la restauración del pueblo, de acuerdo con el momento de prosperidad o catástrofe por el que éste pasa.

[13] Así H. Schmidt, 'Die Ehe des Hosea', ZAW 42 (1924) 245-72.

[14] En esta dirección se alinean todos los defensores del realismo de la interpretación: Cruveilhier, Allwohn, Budde, Nötscher, Lindblom, Weiser, Heschel, Von Rad, Rowley, Wolff, sin precisar el grado de "profetismo o simbolismo" de la misma. Reservas contra la interpretación real-simbólica del primer capítulo emiten P. Humbert, 'Les trois premiers chapitres d'Osée', RHR 72 (1918) 159 ss.; Gordis, o. c. pp. 12 s.; H. L. Ginsberg, 'Studies in Hosea 1-3', *Studies in Bible and Jewish Religion*, Fs. Kaufmann (Jerusalem 1960) pp. 60 ss.; Heschel, *The Prophets* (New York 1962) pp. 53 s.; y sobre todo W. Rudolph, *Hosea*, KAT (Gütersloh 1968) p. 46, así como los defensores de la alegoría o retrospección; cf. también *infra* n. 40.

rencias comienzan cuando se quiere determinar la cualidad de la mujer que Oseas toma (1. 2). Se supone que se trata bien de una prostituta, con o sin hijos [15], preferentemente de una prostituta adicta a un culto sacro [16], bien de una mujer ligera inclinada a la fornicación [17] o incluso simplemente de una israelita de su tiempo iniciada en los ritos de fecundidad cananeos [18] o dada como sus coetáneas a los cultos baálicos que se denominan "fornicación, adulterio" contra Yahweh [19]. Por su parte, este primer relato puede verse *continuado* en el segundo, con lo que tenemos la misma mujer cuyo "adulterio" ha llevado (c. 2) a la ruptura del matrimonio [20] y a ella misma a venderse como esclava [21] o entregarse a la prostitución sacra en algún santuario [22], situación de donde la sacará su esposo-profeta reconciliándose con ella. Puede también el segundo relato ser una versión *paralela*, parcialmente al menos, de la misma vivencia profética [23] o incluso tratarse de dos episodios y de dos mujeres distintas [24].

Frente a esta diversificación de la exégesis realística se ha intentado una tercera vía que llamaríamos "literaria". Los dos relatos son originariamente independientes y de sentido diverso, pero el redactor del libro de Oseas ha pretendido nivelarlos inducido principalmente por el c. 2. Se parte general-

[15] Así Allwohn, o. c. pp. 5, 62 ss.; A. D. Tushingham, 'A Reconsideration of Hosea Chapters 1-3', JNES 12 (1953) 157; Fohrer, 'Die Gattung' pp. 104 s.

[16] Cf. H. G. May, 'An Interpretation of the Names of Hosea's Children', JBL 55 (1936) 287; Tushingham, o. c. p. 157.

[17] Cf. F. Nötscher, *Zwölfprophetenbuch*, EchtB (Würzburg 1948) p. 6; Heschel, o. c. p. 52 n. 8.

[18] Cf. H. W. Wolff, *Dodekapropheton. I Hosea*, BK XIV, 1 (Neukirchen 1961) p. 12; G. Von Rad, *Theologie des Alten Testament*, v. II (München 1961) p. 151. Se apoyan en los estudios de Rost y Boström; para su crítica cf. W. Rudolph, 'Präparierte Jungfrauen?, (Zu Hosea 1)', ZAW 75 (1963) 65-73. Sobre la hierogamia cf. últimamente M. Delcor, 'Une inscription bilingue étrusco-punique récemment découverte à Pyrgi. Son importance religieuse', Mus 81 (1968) 241-54.

[19] Cf. J. Coppens, 'L'histoire matrimoniale d'Osée', *Festschrift Nötscher*, BBB I (Bonn 1950) pp. 39, 44; R. Gordis, cf. *supra* n. 12; Watermann, cf. *supra* n. 11.

[20] Es generalmente la opinión de los defensores del sentido real-simbólico (cf. *supra* n. 14). Se supone descubierto el adulterio después de nacido el primero (Lindblom, Rowley) o tercer hijo (Robinson, Schmidt; cf. *supra* n. [g] a *Os.* 1. 3), lo que conduce al divorcio (cf. 2. 4, fórmula técnica) o por lo menos a la separación, pues el divorcio oficial crearía problemas legales para una posterior reanudación del matrimonio y haría difícilmente inteligible la *compra* de 3. 2; cf. *infra* n. 43.

[21] Es lo que clásicamente se deduce del precio referido en 3. 2, "equivalente" a 30 siclos, precio de rescate de un esclavo (*Ex.* 21. 32; *Lev.* 27. 4; *4 Rey.* 7. 1; cf. Gordis, o. c. p. 26; Lindblom, o. c. p. 27; Robinson, o. c. p. 309; Weiser, o. c. p. 25; Rowley, o. c. p. 90; Heschel, o. c. p. 53; Wolff, o. c. p. 76; para una crítica de tal deducción cf. Rudolph, o. c. p. 91, que no considera esclava a la mujer.

[22] Así Tushingham, o. c. pp. 151, 153, 157; T. H. Robinson, *Die zwölf kleinen Propheten*, HAT (Tübingen 1954) a. l.; Allwohn, o. c. p. 30; Schmidt, o. c. pp. 264 s.; Östborn, o. c. p. 81; el mismo, 'Die Ehe des Hoseas', TStKr 106 (1934-35) 301-13. Para Watermann, o. c. p. 106, el "precio" representa otras tantas ocasiones de culto baálico que toleró Oseas; debe leerse en unión con "no fornicarás...".

[23] Así Lindblom, Gordis (cf. *supra* n. 12) y Robinson; cf. *infra* p. 223.

[24] Cf. J. Fück, 'Hosea Kapitel 3', ZAW 39 (1921) 283-90; Ch. Toy, 'Note on Hosea 1-3', JBL 32 (1913) 75-79; Tushingham, o. c. p. 156; Fohrer, o. c. pp. 105 ss. El fin de la experiencia en todo caso nos es desconocido; cf. Lindblom, o. c. p. 48; el mismo, *Prophecy* p. 168; Schmidt, o. c. p. 264; Tushingham, o. c. p. 154.

mente del c. 3 como el más primitivo e "histórico"[25]; en él se encarga al profeta que realice la acción simbólica de poner en cuarentena a una prostituta como símbolo del futuro que aguarda a Israel. El redactor ha confundido ésta con la mujer del profeta, Gómer (1. 2), y ha perturbado el sentido del c. 1 que originariamente se refería a la imposición de nombres simbólicos a los hijos del profeta[26] nacidos de su matrimonio "normal". Queda así resuelto el problema de la cualidad de la mujer de Oseas y el de la relación de los dos relatos; pero a su vez ha desaparecido el matrimonio de Oseas como *"acción simbólica"*.

Para una valoración lo más exacta posible de su sentido es preciso partir de un análisis literario de los relatos, estructura y forma en su estado actual, con el fin de detectar los posibles indicios de elaboración redaccional que permitan desechar algún elemento como secundario. Naturalmente, hay que desprenderse de consideraciones de tipo moral correspondientes a una sensibilidad actual o de exigencias lógicas que pretendan imponer a un relato simbólico una coherencia de descripción objetiva. Lo cual a su vez no significa que haya de admitirse lo incongruente como forma literaria. También aquí el análisis ha de intentar hallar lo verosímil dentro del propio género.

4. *Estructuración del relato primero*

El c. 1 de Oseas es literariamente una perícopa de composición simple y homogénea. En ella cabe distinguir tres partes netamente distintas: una introducción general al libro de Oseas (v. 1) que sitúa al profeta en la historia del pueblo y que es común a los libros proféticos[27] y de carácter redaccional por naturaleza. Siguen a continuación cuatro "palabras" de Yahweh que por su estructura y contenido se distribuyen en dos grupos: el primero compuesto por una orden divina *(lēk qaḥ)* de tomar mujer e hijos, seguida de su motivación *(kî)* y de su ejecución *(wayyēlek wayyiqaḥ*; vv. 2-3*)*[28] según un conocido esquema que ya hemos encontrado más arriba y que define

[25] Otros, en cambio, lo tienen por una alegoría; así Humbert (cf. *supra* n. 10 y Lindblom, *The Prophecy* p. 167 n. 96); o por un relato secundario (alegórico) y no auténtico de Oseas; así Batten, North, P. Haupt, 'Hosea's Erring Spouse', JBL 34 (1915) 42, 46.

[26] Así Toy, Humbert, Heermann, Fück, Batten, North, Ginsberg y Rudolph; cf. nn. precedentes.

[27] "Gottes Wort ergeht immer an bestimmte Menschen, zu bestimmter zeit, an bestimmtem Ort"; cf. Rudolph, o. c. p. 35. La nota introductoria ha sido reelaborada posiblemente desde el punto de vista de un judío del sur ("Reyes de Judá"; cf. *Miq.* 1. 1; *Is.* 1. 1; pero también *Amós* 1. 1), a pesar de ser Oseas un profeta del Norte. El período de aquellos sobrepasa el de Jeroboam, que posiblemente era el solo original en una introducción primera limitada quizá a cc. 1-3; cf. Rudolph, o. c. p. 36; Wolff, o. c. pp. 2 ss.

[28] El v. 3b es un elemento literario de conjunción; por una parte, con la mención de su objeto (hijo) completa la ejecución de la orden en su elemento último, al que ésta tiende en el relato actual; por otra, introduce como cliché fijo las palabras siguientes (cf. v. 6a y 8b).

la unidad de esta sección. El segundo grupo lo componen tres órdenes de Yahweh de poner nombre a los hijos, acompañadas de su respectiva motivación. Los dos grupos, con todo, forman una unidad estrecha, pues si el contenido de las órdenes del segundo grupo varía en relación con la primera, son sin embargo continuación de la ejecución de la misma (los hijos que nacen). Se conjugan así dos "acciones simbólicas" (la de tomar mujer y engendrar hijos, y la de nombrarlos) con su propia significación cada una, como explícita la motivación divina *(kî)*[29], aunque articuladas entre sí. Podemos organizar así su esquema:

a) *Introducción*: personajes, datación			v. 1
b) *Acciones simbólicas*:			
1.ª:	1.	Noticia descriptiva	2a
	2.	Orden divina *(lēk qaḥ ... zĕnûnîm)*	2bα
	3.	Motivación *(kî zānōh tizneh)*	2bβ
	4.	Ejecución *(wayyēlek wayyiqaḥ)*	3a
2.ª:	1.	Noticia descriptiva	3b
	2.	Orden divina *(qĕrāʾ šĕmô yizrĕʿeʾl)*	4a
	3.	Motivación *(kî ... dĕmê yizrĕʿeʾl)*	4b
	4.	Ampliación	5
3.ª:	1.	Noticia descriptiva	6a
	2.	Orden divina *(qĕrāʾ... lōʾ ruḥāmāh)*	6a
	3.	Motivación *(kî lōʾ... ʾăraḥēm)*	6b
	4.	Ampliación	7
4.ª:	1.	Noticia descriptiva	8
	2.	Orden divina *(qĕrāʾ... lōʾ ʿammî)*	9a
	3.	Motivación *(kî ʾattem lōʾ ʿammî)*	9b

¿Qué relación media entre las acciones simbólicas? Se deduce claramente de su propia motivación: la primera simboliza el pecado de Israel, las otras su castigo. De esta manera tenemos una *acción* simbólica compleja o articulada que dramatiza las dos partes del oráculo de juicio: la fundamentación o reproche y la amenaza de castigo. Aunque literariamente cada parte tenga una estructuración definida no se las puede aislar, sino que dicen intrínseca relación la una a la otra. De lo contrario tendríamos en vv. 2-3a una acción simbólica de una realidad teológico-histórica *presente,* única en

[29] Lindblom, o. c. p. 23, enumera las tres maneras de coordinarse la orden y su explicación o motivación: por una frase independiente, por una partícula de comparación, por una conjunción causal o explicativa (*kî*, "pues"). G. Fohrer, 'Die Gattung der Berichte über symbolische Handlungen der Propheten', ZAW 64 (1952) 105, propone una estructuración parecida de las cuatro acciones simbólicas en cuatro "estrofas". Pero es dudoso que tengamos aquí poesía.

su género, pues las acciones simbólicas son siempre de futuro [30]. Su mismo objeto resulta extraño en una acción "profética": mera simbolización del pecado. En nuestra interpretación la simbolización del pecado de Israel está toda ella orientada hacia su castigo.

Un elemento estructural de importancia decisiva en esta forma literaria de la "acción simbólica" es la correspondencia entre la orden o encargo de acción y su explicación o motivación. Dicha correspondencia se funda en la identidad del vocablo o raíz verbal que designa el objeto de la orden y el motivo: *'ēšet, yaldê zĕnûnîm/zānōh tizneh*; *yizrĕ'e'l/demê yizrĕ'e'l; lō' ruḥāmāh/lō' 'ăraḥēm; lō' 'ammî*. En consecuencia, es inadmisible pretender eliminar *zĕnûnîm* de v. 2 como un elemento secundario introducido a partir de 2. 4 o de 3. 1 [31]. Es una parte esencial del todo significativo para cuya supresión no hay razón válida y que llevaría consigo la supresión del motivo de la acción, que se articula sobre esa palabra, quedando aquélla sin apoyo. La orden sería así un oráculo cuya ejecución literal se relataría, pero sin "significación" profética, es decir, perfectamente inútil en todos sus detalles; la primera palabra de Dios a su profeta abriría un intervalo de nueve meses sin ningún sentido. Decididamente tal proceder no es admisible; destruye una unidad literaria perfecta en virtud de motivos extraños al relato mismo.

Más discutible es el carácter secundario de vv. 5 y 7 que se presentan como ampliaciones de las respectivas motivaciones; el primero extiende al pueblo lo que en principio se decía sólo de la dinastía y eso con un tono escatológico. El segundo introduce la promesa de salvación a Judá en contraste con la amenaza pronunciada contra Israel. De todos modos, el fenómeno de las ampliaciones resulta tan constante y normal que invita a una revaloración del criterio que propugna su eliminación [32]. Pero es cosa que no afecta a la estructura interna del relato.

Como elemento estilístico significativo cabe por último resaltar una intensificación progresiva en el castigo anunciado (destrucción de la dinastía/negación de piedad al pueblo/ruptura de la Alianza), junto con una progresiva simplificación de las fórmulas narrativas (le dio a luz/dio a luz; le dijo Yahweh/le dijo/dijo). Ello hace que las sucesivas "denominaciones" profé-

[30] La dificultad ha sido justamente resaltada por Heschel, o. c. p. 55 y Rudolph, o. c. p. 47; pero creo que de ese modo queda suficientemente resuelta. El pecado se entiende así en marcha progresiva ("la tierra se aparta cada vez más...") hacia su castigo; no es preciso, con todo, traducir *tizneh* en futuro, pues el pecado existe ya; cf. Ginsberg, o. c. pp. 58, 63 s. A su objeción contra la "acción simbólica" hay que decir que lo que "induce" la acción del profeta es el castigo no el pecado, que es sólo presupuesto.

[31] Cf. *supra* n. 26; a lo sumo se podría pretender la supresión del segundo *zĕnûnîm*, pero no es preciso; cf. *supra* n. [9] a *Os*. 1. 2. Para todos esos autores la mujer de Oseas sería de conducta moral intachable, a la que injustamente la tradición (Ginsberg) o el redactor (Rudolph) habrían convertido en una prostituta o casi. Se suprime igualmente el consiguiente adulterio que los defensores de la opinión real-simbólica suponen.

[32] Cf. 3. 5; y en los relatos de vocación precedentes: Abrahán (12. 4b-5); Moisés (*Ex*. 3. 21 ss.); Josué (*Jos*. 1. 4,7s.); Gedeón (*Juec*. 6. 22-4); Elías (*3 Rey*. 19. 19-21); Amós (*7*. 9; 8. 3); cf. también Isaías (6. 12-13) y Déutero-Isaías (49. 7 ss.).

ticas se presenten en "gradación", organizadas literariamente según el recurso que ya hemos encontrado en otros relatos anteriores [33]. Elementos todos que colaboran a intensificar más el carácter unitario de composición de una perícopa cuyo contenido cubre un espacio mínimo de unos cinco años. Este es un dato que habrá de tenerse en cuenta a la hora de valorar el sentido de vivencia religiosa y vocacional de la misma. Como esto, sin embargo, se halla en estrecha relación con el sentido que se desprenda del segundo relato, vamos a pasar al análisis literario del mismo, dejando para el final la determinación más precisa del contenido desde la perspectiva religiosa y cultural. Punto de arranque ineludible es la perfecta unidad literaria de estructura y forma del relato.

5. *Estructuración del relato segundo*

El capítulo 3 nos ofrece una nueva "palabra" de Yahweh al profeta en forma de encargo también y de un contenido a primera vista similar a 1. 2 *(lēk qaḥ-lekā 'ēšet.../lēk 'ĕhab 'iššāh)*. La semejanza no termina aquí sino que se extiende a la estructura de la perícopa entera. También ésta se compone de dos partes. La primera consistente en una palabra-orden de acción de Yahweh *(lēk 'ĕhab)*, seguida de su motivación-significación *(kĕ)* [34] y su ejecución *(wā'ekkĕrehā)* [35]. La segunda es una palabra-orden del profeta *(tēšĕbî... lō' tiznî)* por la que se incluye él mismo *(gam 'ănî)* en la acción simbólica, seguida de su motivación significativa *(kî)*. Forma, pues, una unidad literaria compleja, de dos partes articuladas y de idéntica estructura, cuyo esquema podría ser el siguiente:

Acciones simbólicas:

1.ª:	1.	Orden de Yahweh *(lēk 'ĕhab)*	v. 1a
	2.	Motivación *(kĕ'ahăbat yhwh)*	1b
	3.	Ejecución *(... wa'ekkĕrehā)*	2
2.ª:	1.	Orden del profeta *(yāmîm rabbîm tēšĕbî)*	3
	2.	Motivación *(kî yāmîm rabbîm yēšĕbû)*	4
	3.	Ampliación	5

Tenemos, pues, los mismos elementos estructurales que en el relato primero, la misma forma de "acción simbólica" y consiguientemente la misma correlación verbal entre el objeto de la orden y la motivación simbólica

[33] Cf. *supra* pp. 19, 140, 155, 171. Esta progresión o "Steigerung" la suponen Allwohn, o. c. pp. 12-14; Lindblom, o. c. p. 44; Wolff, o. c. p. 25; la niega Rudolph, o. c. pp. 48, 54.

[34] Cf. *supra* n. 29.

[35] Cf. *supra* n. [r] a *Os.* 3. 1 la opinión de Tur-Sinai; pero *'ōhăbê* podría ser el eco de *'ăhubat*, con lo que tendríamos una doble correlación verbal entre la orden y su explicación (cf. *'ehab / 'ahăbat*), aunque el objeto directo del símbolo sea el amor de Yahweh, no el extravío del pueblo. Por esta razón la opinión de Tur-Sinai o parecidas no se imponen de modo necesario.

('ĕhab... / kĕ'ahăbat yhwh...; yāmîm rabbîm tēsĕbî... / yāmîm rabbîm yēsĕbû...)[36]. Además, la relación que media entre las dos partes es también similar; la primera simboliza el amor traicionado de Yahweh, la segunda el castigo que aguarda a Israel por su pecado. No pueden, pues, aislarse sino que constituyen un binomio simbólico inseparable. De esa manera tampoco la primera acción simbólica (amar a la mujer) es un símbolo autónomo de presente, sino que está intrínsecamente referido al castigo que se simboliza en la segunda y que se fundamenta en ella.

El versículo 5 representa aparentemente también en nuestro relato una ampliación, dado su tono escatológico y de restauración en contraste con el castigo preconizado. Pero aquí la cosa resulta mucho menos evidente que en el capítulo 1. Cada día se reconoce con mayor unanimidad la pertenencia del elemento salvífico al mensaje profético, dentro de la dialéctica de la Alianza. En absoluto, pues, puede retenerse este versículo como original[37], lo que no se opone a su consideración como "ampliación" por encima de lo inmediatamente simbolizado, el castigo purificador[38]; el término de éste se halla implícito por lo menos. La palabra profética puede muy bien desarrollar todas las implicaciones contenidas virtualmente en el símbolo o supuestas por la teología "plena" de la Alianza. No se pueden imponer aquí criterios de rigorismo simbólico.

6. *Sentido del episodio*

Teniendo en cuenta esta profunda identidad de estructura y significación teológica se impone la consideración de los dos relatos como *paralelos*, doble versión de una misma actitud profética: la encarnación del pecado y del castigo de Israel, dramatización de la palabra profética primordial, el oráculo, en sus dos aspectos de reproche y amenaza[39]. La materia de esa dramatización o acción simbólica la constituye la propia vida familiar del

[36] El símbolo y su objeto no son absolutamente idénticos: allí la mujer disoluta simboliza al pueblo perverso y su amor, aquí el profeta encarna el amor de Yahweh. Por "objeto" de la acción y de la orden simbólica entendemos tanto la acción en sí misma (amar) como su término (mujer). Rudolf, o. c. p. 89, niega que 3. 1b sea la explicación de la orden *(kĕ)*; indicaría sólo la clase de amor que debe tener Oseas; cf. *supra* n. [p]; Fohrer, o. c. p. 106, organiza también esta perícopa en estrofas (cf. *supra* n. 29); pero creo que no advierte el valor de orden de v. 3, que él tiene por "Erweiterung", y así tampoco la estructuración binaria de la perícopa.

[37] Cf. *supra* nn. [z] y 32.

[38] Tal ampliación o explicitación puede remontarse a la primitiva redacción relacionada con la predicación directa del profeta y su consignación por escrito; incluso, en nuestro caso, podría considerarse como la explicitación del final implícito en la cuarentena impuesta *(yāmîm rabbîm)* y de la esperanza aludida en *wĕgam-'ănî 'ēlayik* y *'ĕhab*; cf. Wolff, o. c. p. 71.

[39] Ya Wolff, o. c. p. 97, considera 1. 2 como "Scheltwort" y las otras tres acciones como "Drohwort". De esta manera se responde a la objeción de los defensores de la supresión de *zĕnûnîm* (cf. *supra* n. 31), de que tal cualificación no ejerce ningún influjo en el simbolismo de los nombres; éstos son la respuesta dialéctica al *yaldê zĕnûnîm* como símbolo de la fornicación-idolatría de Israel, no la expresión de una "experiencia" matrimonial de adulterio.

profeta de cara a la colectividad. El procedimiento y el género literario pertenecen a la más estricta tradición profética [40] y no hay razón válida para no tomarlos en todo su realismo. Máxime cuando el símbolo encierra *en germen* la futura predicación del profeta [41]; incluso el punto de vista y la terminología que dominará en ella: el amor traicionado e imperecedero [42].

Así el profeta recibe orden de contraer matrimonio con una mujer que aparece inepta para el amor conyugal, incapaz de la fidelidad que éste exige. La terminología de los relatos es sinónima: *lāqaḥ 'iššāh* / *'āhab 'iššāh*; en un caso se resalta más el aspecto subjetivo y en otro la descripción objetiva, pero en ambos se pretende significar la conclusión de la relación matrimonial [43], única que encarna simbólicamente la relación de Yahweh con Israel, que igualmente se muestra incapaz de tal compromiso [44]. También sinónima es la cualificación de la mujer como *'ēšet zĕnûnîm* / *'iššāh 'ăhubat rēa'* [45].

[40] Cf. G. Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten*, ATANT 25 (Zürich 1967); es el término con que la generalidad de los autores designan estos relatos de Oseas, aunque diverjan en la explicación de su estructura; deben excluirse, naturalmente, aquellos que hablan de alegoría o parábola, pero aún aquí la "forma" literaria sería la "acción simbólica". Objeciones contra el "simbolismo" del matrimonio presentan Heschel, o. c. pp. 54 ss., y Lindblom, *Prophecy* pp. 168 s., que lo consideran sobre todo como una experiencia personal que "educa" al profeta en el sentido del amor divino. "The event stirred and schocked the life of Hosea regardless of its effect upon public opinion" (Heschel). "We must not think that the prophet *intentionally* married the wanton woman... Rather this marriage *revealed* to him Yahweh's paradoxical love to His apostate people and was used by him as a simbol" (Lindblom). Creo que la mejor respuesta a este modo de ver la ofrece Von Rad: "Das Primäre war nicht ein intimes Erlebnis, sondern der Befehl Yahwes, eine Zeichenhandlung auszuführen. Darüber gibt der Text hin länglich klare Auskunft; über das aber, was jenzeits dieses "dienstlichen" Auftrags und seiner Ausführung liegt und was in den Bereich des Biographischen führen könnte, informiert er uns kaum" (o. c. pp. 151 s.). Asimismo Wolff, o. c. p. 14: "Die Formulierung stammt nicht aus späteren Erlebnissen, sondern seine späten Erlebnisse wurzeln in diesem ersten Wort, das in sein Leben fuhr".

[41] Cf. *supra* n. 4.

[42] Cf. Budde, 'Hosea 1 und 3' p. 341; Watermann, 'Hosea, Chapters 1-3' pp. 100 ss.

[43] Son varios los autores (cf. Rudolph, o. c. pp. 88, 90, 92; May, o. c. p. 285; Fück, o. c. p. 289; Budde, o. c. p. 340; Tushingham, o. c. p. 153; Ginsberg, o. c. pp. 54 s.) que insisten en que 3. 1 no habla de contraer matrimonio, sino que únicamente señala el sentimiento no la relación (cf. *supra* n. [p]); de modo directo es cierto, pero en su última intención se indica el matrimonio, como reclama el realismo del concepto bíblico de "amor" y pone de manifiesto la "inverosimilitud" profética de las "acciones simbólicas" imaginadas: "procurarse una chica por un tiempo" (Rudolph), "amar y comprar a una prostituta" (Fück), "conseguir los derechos de "souteneur" sobre ella" (Ginsberg). Por otra parte, la dificultad que ofrece el volver a tomar a la mujer repudiada (cf. *Deut.* 24. 4) en nuestra explicación no se presenta. Generalmente se supone o que tal prescripción no obligaba entonces o bien que el amor y la palabra de Dios superan a la Ley: cf. Budde, o. c. p. 340; Wolff, o. c. p. 80.

[44] Esta forma de relación esponsalicia de Dios con su pueblo es propia de Israel, mientras Canaán desarrolla la relación marital de Baal con la Tierra cuyo *hieròs gámos* es representado en la prostitución sagrada. Si aquí puede estar su origen, tal noción queda transcendida.

[45] La segunda calificación *mĕnā'epet* (cf. *supra* n. [p]), tomada en su literalidad ("adúltera") es el punto de apoyo decisivo de la opinión que tiene a c. 3 por continuación de c. 1 y ve en él la restauración del matrimonio de Oseas con Gómer, que sería la mujer indicada (cf. *supra* n. 14). Pero podemos descubrir aquí un nuevo paralelismo con 1. 2 en cuanto tal cualificación cumple el mismo papel que allí *yaldê zĕnûnîm* (objeto literariamente "compuesto" en ambas órdenes): *adelanta* ya a la

Es posible que se trate de una denominación técnica, pero esto no se puede precisar [46]. En todo caso, el carácter de la mujer debe ser públicamente conocido para que el simbolismo sea válido. Esto favorece la suposición de que Gómer era, en algún sentido "profesional" de la prostitución [47] bien sacral bien "ciudadana", sin que poseamos elementos suficientes para determinar más exactamente su condición. De todos modos, la "ejecución" de la acción simbólica que nos narra 3. 2 (cf. 1. 3), la supone dependiente de algún otro, santuario o amo "souteneur", de quien la rescata el profeta por un precio preciso [48].

Tal acción, en principio, nada tiene de inverosímil o reprochable, social y religiosamente considerada; la misma ley que prohibe al sacerdote tal matrimonio (cf. *Lev.* 21. 7-14) supone su posibilidad para los demás. Ni es preciso suponer que el encargo profético prescinda o choque con la predisposición psicológica de Oseas y no cuente, más bien, con su propia inclinación [49]. Este acepta o consiente en entablar una relación afectiva arriesgada y suficientemente anormal como para suscitar el interés de su contexto social, que es el fin primario de toda acción simbólica. Con ese hecho queda suficientemente "aludido" el significado religioso de un Israel prevaricador amado, a pesar de todo, por su Dios, sin que sea preciso exigir al profeta y a su mujer la experiencia del adulterio para "encarnar" dicho sentido [50]. Las

mujer en cuanto esposa adquirida (v. 2) y objeto de la prueba que su mala disposición reclama y que desde el matrimonio cumplido o intentado se define como adulterio. Por lo demás, si la teoría de la continuidad de los relatos puede tomar literalmente esta denominación para su simbolismo, tiene que dejar fuera del mismo la cualidad de *'ēšet zĕnûnîm* (cf. *infra* p. 228) que posee Gómer desde el principio. Todas las demás teorías "atenúan", por su parte, el sentido de *mĕnā'ēpet* (sinónimo de *zônāh*, proléptico, figurado...).

[46] Cf. Tushingham, o. c. pp. 151, 155, 157 y *supra* nn. [d] y [p]; Robinson, o. c. a. l.; si se modificara un poco la sugerencia de Tur-Sinai (cf. *supra* nn. [r] y 35) y se leyese *wā'ōhab 'iššā(h) še'ănābîm*, podríamos tener aquí una expresión paralela de *wayyiqqaḥ 'et-gōmer bat-diblayim*; ambas retendrían denominaciones técnicas de las mujeres en relación con la función de los frutos de la vid y la higuera en el culto baálico. A este propósito cf. las frecuentes referencias a los mismos en 2. 7,10,11,14 (cf. *Amós* 8. 1; cf. H. G. Reventlow, *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia* (Gütersloh 1963) p. 156. Para otras propuestas de interpretación de *bat-diblayim*, en relación con *dĕbēlāh*, "higo", cf. Allwohn, o. c. p. 9; Rudolph, o. c. p. 50.

[47] Las opiniones que sostienen que aquí se trata bien de la iniciación cúltico-sexual de las jóvenes en Israel (Wolff) o de la depravación religiosa baálica (Coppens), quitan su fuerza a la "acción simbólica" e introducen lo significado en el símbolo; cf. Ginsberg, o. c. pp. 59 s.

[48] Cf. *supra* nn. 21, 22. El precio no es un elemento simbólico, sino que pertenece al momento real de la ejecución. Por él la mujer sale de su condición y sus hijos no son de "prostitución" en sentido directo.

[49] Cf. Lindblom, o. c. pp. 24, 34; Rodolph, o. c. p. 91; pero no se puede psicologizar demasiado, como hace Allwohn, o. c. pp. 61 ss. Sin necesidad de suponer que pretendiera casarse con ella "para convertirla", tal decisión podría indicar magnanimidad de espíritu.

[50] Creo que se ha derrochado demasiada literatura para describir la tragedia mamatrimonial de Oseas, incluida la "simpatía divina" de que habla Heschel, o. c. pp. 55 ss. Nuestra opinión retiene el realismo de la "acción simbólica", según el ordenamiento de los "hechos" que exponen los defensores del paralelismo de los dos relatos (cf. sobre todo Robinson, *Die Ehe* pp. 301 ss.; Lindblom, *Hosea* pp. 38, 40; el mismo *Prophecy* pp. 168, 225, 243; Rowley, o. c. p. 71, que cita otros muchos autores), pero sólo en

acciones simbólicas se mueven normalmente en esta esfera de la "alusión", del "juego"; son conscientemente simbólicas, no "parábolas verdaderas".

Por lo demás, hay que tener en cuenta que el "conseguir" *(lāqaḥ, nkr)* la esposa es sola una parte del simbolismo: la encarnación de un *reproche* a través de un amor exclusivo e imperecedero profesado a quien demuestra por su vida "ser" indigno de él e incapaz de corresponder al mismo. Y el reproche ya queda definitivamente encarnado, aunque la vida matrimonial posterior nada tenga de reprochable. Por su parte dice relación a la amenaza o conminación del castigo, que es su complemento dialéctico y literario. Y esto es lo que aparece en las restantes acciones simbólicas.

Aquí el paralelismo teológico entre dichos relatos continúa, pero la encarnación simbólica varía. Estamos ante el "contenido" peculiar de la palabra profética que va tomando cuerpo en las diversas situaciones de la vida del profeta. "Históricamente" el episodio contenido en 3. 3-5 precede a los narrados en 1. 3b-9. En primer lugar, es la mujer misma la que simboliza por un período de continencia forzosa el "purgatorio" que aguarda a Israel con la esperanza de un futuro de restauración [51]. Como hecho real tiene todas las garantías de la verosimilitud y quizás representa un uso social en el caso de tales matrimonios, que les aseguraría la legitimidad de la prole y concedería una garantía de firmeza y "moralidad". Lo simbólico del hecho radicaría quizás sólo en el período impuesto, en los *yāmîm rabbîm* [52], transcurrido de manera manifiesta. Se conjuga así con la primera parte de la acción simbólica en la dramatización del pecado y castigo de Israel en un todo único por su forma y situación. Tiene mayor unidad de objeto y manifiesta mayor genuinidad que la "composición" del c. 1, donde se supone una situación más compleja. Esto ya venía insinuado por las formas autobiográficas del relato y su carácter de experiencia personal ("ama...") que remiten directamente al profeta como a su autor inmediato. Representa, por tanto, una forma más primitiva del episodio que la de c. 1, que en ese sentido se puede considerar dependiente de él [53]. Su perspectiva de castigo es aparen-

cuanto "acciones simbólicas", sin el "relleno" de tragedia que se les presta. Dicho paralelismo incluye una cierta secuencia, como muy bien describe Lindblom, pero no es preciso suponer que el relato autobiográfico contenía primitivamente la mención de los hijos, suprimida para evitar repeticiones.

[51] Esto no se simboliza directamente (cf. Ginsberg, o. c. pp. 57 s.), puesto que no se trata de un restablecimiento del matrimonio. No estamos, pues, en una perspectiva completamente diferente (cf. Von Rad, o c. p. 151) sino, en el caso de considerarse original 3. 5 (cf. 1. 7 y 2. 1-3), ante la explicitación del elemento salvífico, irrenunciable en la teología de la Alianza y aquí incluido en el "amor" como acción simbólica.

[52] No sabemos donde *yāšĕbāh* la mujer durante este período, si en casa de sus padres o de su marido...; cf. Lindblom, o. c. p. 28 n. 1; Gordis, o. c. p. 26 n. 39.

[53] Aunque no una perspectiva diferente (cf. *supra* n. 51), los dos relatos suponen un momento y un acento diverso, más íntimo el uno, más externo el otro; más centrado en el castigo el primero, más abierto a la esperanza el segundo; cf. Robinson, o. c. p. 310; Gordis, o. c. pp. 30 ss.; Lindblom, *Hosea* p. 40; el mismo, *Prophecy* p. 243. El intento de F. S. North, 'Hosea's Introduction to His Book', VT 8 (1958) 429-32, que reproduce el anterior de Sellin de reducir el c. 1 a una forma autobiográfica o "Ich-Bericht", se apoya en una crítica textual manifiestamente insuficiente.

temente blanda: sólo un largo período durante el cual Israel carecerá de su independencia política y religiosa. Pero desaparecerán también sus instituciones, lo que supone una destrucción de la nación y no un simple vasallaje. El castigo es así profundamente paralelo al contenido en la simbología de los nombres del primer capítulo.

En éste la acción simbólica pasa de la mujer a los hijos; pero la unidad de estructuración se salva, en cuanto éstos son asumidos como hijos de tal madre y previamente ya incluidos en la orden de tomar a la mujer *('ēšet zĕnûnîm wĕyaldê zĕnûnîm)*. Ellos, como su madre, encarnan el reproche de un amor paradójico por la incompatibilidad de sus sujetos (esposo amante/prostituta venal), sin que sea preciso dar "perspectiva" al cuadro y hacerlos fruto de la continuada depravación de su madre [54]. Entran sólo en escena como símbolo del castigo encarnado en sus nombres: abandono por parte de Yahweh correspondiente al abandono de Israel (1. 26). Como en el caso de los hijos de Isaías, el nombre nada dice de las cualidades de los niños ni de los sentimientos de su padre para con ellos [55]. Representa la ejecución de una conocida acción simbólica especialmente apta según la mentalidad oriental para encarnar una idea. El nombre sorprendente de los hijos predica en el contorno del profeta un destino de Israel que ya su propio matrimonio encarnó, prolongando así el carácter simbólico de éste. A través de ellos el profeta reitera con el correr de los años su mensaje insobornable, dándole cada vez una incisión más intensa a medida que la perversión de Israel se hace más manifiesta y su palabra es más desoída. La llamada de Dios le dota del poder de crear en torno a sí un universo de significación profética.

7. *Redacción de los relatos*

Naturalmente, esas denominaciones simbólicas no son la única palabra que el profeta pronuncia en el espacio de al menos cinco años que las mismas suponen. Su conjugación en un mismo relato es fruto de una labor redaccional que ha unificado los elementos afines de su mensaje y vivencia. Se puede atribuir legítimamente al contorno de sus oyentes que conservaron sus palabras, como la forma narrativa en tercera persona sugiere. Representa así una fuente más distante de la experiencia que el c. 3, aunque perfectamente suficiente para transmitirnos su palabra. También a través de ella se nos ha conservado el simbolismo que el profeta encarnó en su vida familiar. Hay así entre los dos relatos un perfecto paralelismo teológico y

[54] Bien conyugal bien cultual, como supone Wolff, o. c. p. 15: "Hurenkinder sind sie also nicht, weil sie ihre Geburt einem fremden Vater, sonder einem fremden Gott verdanken".

[55] Los autores que suponen el adulterio o mala conducta de la esposa (p. ej., Allwohn, Lindblom, Schmidt) ven reflejado en el nombre de los dos últimos hijos el repudio paterno. Mujer e hijos forman un *todo simbólico* (cf. *supra* n. [illegible]), pues para Israel Yahweh es esposo y padre; esta idea (cf. 2. 4 ss. y aquí implícita) la desarrollará más tarde *Os.* 11. 1 ss. No es preciso recurrir en este caso a la "Corporate Personality"; cf. Gordis, o. c. pp. 15 ss.; Ginsberg, o. c. p. 59.

una cierta secuencia de situaciones, en cuanto las denominaciones simbólicas de los hijos siguen al apartamiento de la madre de su actividad depravada; ambas situaciones encarnan el mismo sentido religioso: el juicio de Dios sobre Israel.

En esta interpretación se salva la literalidad de los textos, su realismo, reduciendo al mínimo el ámbito de la reconstrucción, sin necesidad de atribuir al redactor lo que nos resulta inaceptable en el profeta. Este descubre su vivencia afectiva bajo una significación religiosa que la hace especialmente apta para simbolizar el amor de Yahweh por su pueblo y las exigencias del mismo. Para ello no es preciso suponer que se vea obligado a "representar" con su mujer, en una especie de alegoría continuada, todo el proceso histórico-religioso de Israel [56]. En este sentido la interpretación que considera *Os.* 1-3 como la "descripción" más o menos detallada de la historia familiar del profeta poseería una visión más adecuada: según ella el profeta contrae matrimonio por orden divina con una mujer de conducta dudosa y que se manifestará infiel en su vida conyugal; la tragedia familiar que el profeta registrará en el nombre de sus hijos, alguno de los cuales descubrirá que no es suyo, aboca a la ruptura y quizá al divorcio (2. 4 ss.). La mujer se va con sus amantes y se ve finalmente reducida a esclavitud, de donde la saca el amor imperecedero de su esposo que de nuevo, por orden divina, restablece el lazo de amor al tiempo que somete a la esposa descarriada a un período de saludable purgación. Así Israel, esposa de Yahweh, se ha marchado con los Baales y ha roto la alianza matrimonial con su Dios; pero el amor de Este la restablece, sometiendo a la descarriada a un castigo saludable.

Para tal reconstrucción se ha de hacer uso del c. 2 que es un fragmento *oracular-poético,* no narrativo, en que se interpreta precisamente ese proceder de Israel con su Dios [57] bajo la *alegoría* de la esposa infiel, combinándose en él también el reproche y la amenaza. No se puede, pues, utilizar sus "datos" para "completar" el fragmento biográfico que constituye la "acción simbólica"; se realizaría así una mezcla injustificada de géneros literarios con una finalidad extrínseca a ellos mismos. Lo que éstos *significan* está dado en cada uno de ellos y no debe ser integrado con elementos extraños para componer una "historia seguida" que les englobe a todos ellos. En tal re-

[56] En este sentido está plenamente acertada la crítica de Heschel, o. c. pp. 54 ss., a la concepción del matrimonio de Oseas como una parodia simbólica continuada; pero eso no autoriza a suprimir el carácter significativo de la "acción" simbólica del profeta (cf. *supra* n. 40). En nuestra opinión, la acción simbólica no representa un tal proceso, sino únicamente la relación pecado-castigo bajo el símbolo concreto del amor esponsalicio.

[57] Además de los comentarios pueden consultarse los siguientes estudios sobre su estructura y unidad de composición: P. Haupt, 'Hosea's Erring Spouse', JBl 34 (1915) 41 s., que considera *Os.* 1. 2-2. 15 una unidad; P. Humbert, 'La logique de la perspective nomade chez Osée et l'unité d'Osée 2. 4-22', *Festschrift Marti,* BZAW 41 (Giessen 1925) pp. 158-66; E. Galbiati, 'La struttura simmetrica di Osea 2', *Studi sull'Oriente e la Bibbia,* Fs. Rinaldi (Génova 1967) pp. 317-28; H. Krszyna, 'Literarische Struktur im Os. 2. 4-17', BZ 13 (1969) 41-59. Como alegoría lo catalogan Galbiati, Budde, Tushingham, Gordis, Watermann, North.

construcción, además, se comete un error hermenéutico, pues en ella el punto central se sitúa en la vuelta de la esposa a su primer marido. Ahora bien, en ninguna de las dos acciones simbólicas de los cc. 1 y 3, ni en el poema alegórico del c. 2, se encuentra ahí el centro significativo, sino más bien en el castigo. Aun en el caso de que se consideren como auténticas las ampliaciones [58] de promesa, resultan sólo elementos secundarios. Y, de todos modos, la orden de desposarse con una prostituta, que es el punto de arranque de la "representación" alegórica, queda sin contrapartida significativa, pues a Israel nunca se le reprocha una infidelidad previa a su Alianza con Yahweh.

En resumen, Oseas es llevado por la palabra profética a "simbolizar" el amor de Yahweh por su pueblo y el castigo que la infidelidad de éste entraña. Pero no es llevado a "representarlo", a parodiarlo. Su acción significa una actitud o propósito de Yahweh, no reproduce en miniatura el proceso histórico-religioso de su pueblo. La acción es profética, como su palabra oracular, articulada sobre el presente del reproche y el futuro del castigo, no descriptiva; es un símbolo en el que los elementos (su amor, la infidelidad de la mujer, su continencia, el nombre de los hijos) se ordenan como elementos absolutos, no en perspectiva histórica. Así, la mujer puede ser infiel y adúltera sólo antes de ser esposa y, con todo, el amor del profeta por ella simbolizar el amor traicionado de Yahweh por su pueblo. De la misma manera, su conversión a un amor esponsalicio puede simbolizar en ella la corrección de Israel. Simbolización que es válida de una vez para siempre, aunque su retiro de "muchos días" pase y dé lugar a una vida matrimonial normal. Esta será siempre la expresión del triunfo del amor sobre la infidelidad, logrado a través de la corrección.

El c. 2 no es más que el desarrollo sistemático y directo de esta simbología: la mujer es Israel, su prostitución es su culto baálico, su castigo será la desolación que la haga recapacitar. Como alegoría que es, reproduce una situación en todo su desarrollo. Es así una expresión profética más clara y nítida de lo que las acciones simbólicas tan sólo sintéticamente prefiguraban [59]. La insistencia de Oseas y su tradición en el tema indica la importancia que para el profeta tuvo esta vivencia religiosa, importancia que se refleja igualmente en la posterior predicación coloreada profundamente por la teología que de aquélla se desprende. Constituye la aportación original y distinta del pensamiento profético de Oseas dentro de la evolución religiosa de Israel. La tradición redaccional, por otra parte, ya vimos cómo situaba dicha experiencia en el comienzo de su carrera profética. Todo ello si no

[58] En c. 2 se consideran generalmente como adiciones 2. 1-3 y 2.18-25; H. W. Wolff, 'Der grosse Jezreeltag (Hosea 2. 1-3)', *Gesammelte Studien zum A. T.* (München 1964) pp. 151-81.

[59] Pudo ser compuesto o pronunciado en años anteriores al nacimiento del tercer hijo. Sus elementos son quizá todos genuinos y responden a situaciones diversas en la predicación profética, organizados después en una unidad redaccional compleja por razón del tema y de las palabras claves; la inclusión 2. 1-3 / 2. 24-25 no puede ser mera coincidencia.

demuestra necesariamente que ésta fuera la primera palabra que el profeta recibió y que le convirtió en tal, sugiere que en la actual organización del material literario tal vivencia posee el valor de un "relato de vocación" [60].

La forma recoge únicamente el encargo (*lēk*; 1. 2; 3. 1) de misión y de mensaje contenido en una acción simbólica que es una forma de "decir", de palabra. No tenemos teofanía, investidura, signo, elementos que aparecen en tales relatos y definen su estructura. Por consiguiente, no podrá ser incluido dentro de un mismo género. No obstante, ya vimos cómo en el caso de Amós [61] la vocación podía venir transmitida por una acción simbólica; este dato ha sido retenido por la tradición y reelaborado con el fin de resaltarlo de manera clara. Se ha creado así un complejo redaccional que ha integrado todos los elementos referentes al mensaje y a la misión del profeta. También, como en el caso de Amós, la pieza más original, la que reproduce de modo directo la experiencia primordial (c. 3), es colocada al final, precedida de una composición que recoge su desarrollo y vivencia (c. 1, denominación de los hijos) a lo largo de los años y una alegoría que explicita el contenido de su mensaje (c. 2). Desde el punto de vista de la redacción hemos de partir de un relato primitivo originario del profeta (c. 3) y completado por el poema de c. 2 [62]. No es posible precisar el momento en que surge este último, pero se sitúa bien en relación inmediata con el primero como su explicitación profética. A ambos sigue, años más tarde, quizá en vida del mismo profeta, una integración de su experiencia primera con otras acciones simbólicas que la continúan (c. 1), atribuible al círculo de sus oyentes o discípulos. El conjunto es completado con una serie de glosas y adiciones que resaltan el aspecto salvífico [63] y ordenado finalmente de la manera actual como "prólogo" teológico al Libro de Oseas. Se descubre así, como en el

[60] Los autores que ven este relato como expresión de la "vocación" del profeta lo consideran sobre todo como una experiencia "educativa" del mismo, que le introduce a un aspecto decisivo del amor de Yahweh por su pueblo (cf. Allwohn, o. c. pp. 4, 61 ss.; Heschel, o. c. pp. 56 s.; Neher, o. c. p. 319; Rowley, o. c. p. 96). Este último escribe: "Hence I am persuaded that the call of Hosea was a sustained one, beginning in a moment before his marriage with Gomer indeed, but growing clearer and deeper trough the experiences that followed until at last he perceived the full message entrusted to him". Wolff, o. c. pp. 10, 71, señala su identidad de género literario ("memorabile") con los relatos de vocación. La objeción de Lindblom, o. c. p. 40, y Rudolph, o. c pp. 39, 49, de que es "ya" profeta el que recibe tal orden, no es decisiva y podría aplicarse a cualquier relato de vocación; por el contrario, tampoco es aceptable la opinión de Allwohn que ve en 1. 2 y 3. 1 *vivencias extáticas* que convierten en vocación la inclinación subconsciente. Lindblom, *Prophecy* p. 185; el mismo, o. c. pp. 32 s., ve en *Os.* 8. 1 s. un posible fragmento de la "vocación" de Oseas.

[61] Cf. *supra* p. 203.

[62] Wolff cree poder trazar así la historia de la *redacción* de estos capítulos: a un núcleo primitivo de Oseas (2. 4-17+3. 1-5) se añadió 1. 2b-4,6,8-9, redactado por un discípulo unos cinco años después del matrimonio; después de 733 se unió 1. 5+2. 1-3,18-25 (posteriormente quizá 1. 2a); por fin 1. 1,7 y la glosa 2. 10b; cf. Wolff, o. c. p. 14.

[63] Es posible que la última redacción entendiese *Os.* 1-3 como una "historia" continua y, en ese sentido, la interpretación real-simbólica de la vida matrimonial de Oseas (cf. *supra* p. 228) refleja tal estadio redaccional; cf. Lindblom, *Prophecy*, p. 243.

caso de Amós, un doble relato de su vocación: el original del profeta y el redaccional que integra a aquél en un marco más amplio. Pero, aunque la intención teológica del redactor y la vivencia religiosa del profeta sean equivalentes a la "vocación", literariamente no puede ser equiparada a los relatos que a continuación hemos de examinar.

PARTE TERCERA

RELATOS TIPICOS DE VOCACION PROFETICA

CAPÍTULO XI

LA VOCACION DE ISAIAS (*Is.* 6. 1-13)

1. *Introducción y texto*

El relato de la vocación del profeta Isaías no se nos da al principio de su libro, como en el caso de Jeremías y Ezequiel, sino en el c. 6. Esta circunstancia, junto con otros elementos de crítica interna, ha llevado a algunos a dudar del carácter "vocacional" e inicial del mismo [1]; más abajo discutiremos la validez de sus fundamentos. Para la mayoría de los autores ese hecho está relacionado con el problema más general de la redacción del Libro de Isaías [2] y probablemente se debe a que *Is.* 6-12 ó 6. 1-9. 6 (el Libro de Emmanuel) formó desde un principio una unidad redaccional cuya importancia temática e histórica justificó la colocación del relato de la vocación al frente [3]. Esta disposición sería respetada en la definitiva redacción y organización del material de la tradición isaiana, constituido por diversas "colecciones", como hacen suponer las introducciones 1. 1; 2. 1; 13. 1. Pero la experiencia debe situarse al inicio de la carrera profética de Isaías, como su carácter interno y la propia datación manifiestan [4].

[1] Cf. M. M. Kaplan, 'Isaiah 6. 1-11', JBL 45 (1926) 251-59; F. Horst, 'Die Visionschilderungen der alttestamentlichen Propheten', EvT 20 (1960) 198; H. Wildberger, *Jesaja*, BK X (Neukirchen 1965) p. 236 (quizá no primera), 238 (crítica de Kaplan).

[2] Cf. S. Mowinckel, 'Die Komposition des Jesajabuches Kap. 1-39', AcOr 11 (1933) 267-92; D. Jones, 'The Tradition of the Book of Isaiah of Jerusalem', ZAW 67 (1955) 226-46; L. J. Liebreich, 'The Compilation of the Book of Isaiah', JQR 46 (1956) 259-77; 47 (1957) 114-38; J. H. Eaton, 'The Origin of the Book of Isaiah', VT 9 (1959) 138-57; R. J. Marshall, 'The Structure of Is. 1-12', BiRes 7 (1962) 19-32; el mismo, 'The Unity of Is. 1-12', LuthQ 14 (1962) 21-38; G. Fohrer, 'Entstehung, Komposition und Überlieferung von Is. 1-39', BZAW 99 (1967) 113-47.

[3] Cf. K. Budde, *Jesajas Erleben. Eine gemeinverständliche Auslegung der Denkschrift des Propheten (Kap. 6. 1-9,6)* (Gotha 1928); así más o menos B. Duhm, *Das Buch Jesaia*, HKAT (Göttingen 1922) p. 64; J. Fischer, *Das Buch Isaias*, HSAT (Bonn 1937) p. 60; E. J. Kissane, *The Book of Isaias I* (Dublin 1941) pp. 70 s.; O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja, Kapitel 1-12* (Göttingen 1963) p. 57; A. E. Rüthy, 'Das prophetische Berufungserlebnis', IntKZ (1941) 99; Wildberger, o. c. p. 241; cf. también las exposiciones de Fruhstorfer, Laridon, Béguerie, Engnell, citadas *infra* nn. 4 ss. La discusión más detallada del problema la ofrece L. J. Liebreich, 'The Position of Chapter Six in the Book of Isaiah', HUCA 25 (1954) 37-40; su razón de climax en relación con cc. 1-5 por la mención de "Santo" y *Yahweh ṣĕbā'ôt* me parece un poco rebuscada; más convincente es el tema de Yahweh-Rey en contraste con los reyes de los capítulos siguientes. Es así un capítulo de conclusión y de introducción a la vez. En su segundo artículo (cf. *supra* n. 2) sólo hace referencia a este tema.

[4] Cf. O. Eissfeldt, *Einleitung in das A. T.* (Tübingen 1964) p. 416; I. Seierstad, *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia* (Oslo 1965) pp. 43 s.; J. P. Love, 'The Call of Isaiah', Interpr 11 (1957) 282, estima que no se

El relato está compuesto por un marco literario en prosa rítmica que encuadra una serie de "palabras" puestas en boca de los diversos personajes; el carácter poético de éstas es mucho más claro [5]. Constituye uno de los más egregios ejemplos del estilo de Isaías [6]. Ha sido objeto de numerosos análisis [7], por lo que aquí nos ocuparemos primordialmente de destacar su estructura y los elementos vocacionales que la determinan, remitiendo a las notas la referencia a los problemas exegéticos marginales.

Is. 6. 1 *"En el año* [a] *de la muerte del Rey Ozías vi al Señor* [b] *sentado sobre un trono alto y excelso, y sus haldas* [c] *llenaban el tem-*
2 *plo. Serafines estaban a su lado* [d] *con seis alas cada uno; con dos se cubrían el rostro, con dos se cubrían los pies* [e] *y con dos volaban.*

3 *Y uno al otro gritaba diciendo:*
—"¡Santo, santo, santo [f] *(es)*
Yahweh Sebaot! [g]*;*
¡la tierra está llena de su gloria!" [h].

4 *Temblaron los espigones en sus quicios* [i] *a la voz del que gritaba, mientras el templo se llenaba de humo* [j].

colocó al principio del libro por resultar sólo comprensible desde la actuación del profeta; para K. Fruhstorfer, 'Isaias' Berufungsvision', TPQ 91 (1938) 424, el profeta la publicó cuando comenzó a dudarse de su vocación. Estamos así ante tres problemas diversos: el momento de la experiencia, de la comunicación y de la redacción; estos dos últimos de muy difícil determinación. J. Steinmann, *Le Prophète Isaïe* (Paris 1955) p. 49, se atreve a asegurar que fue redactado durante la guerra siro-efraimita, en unión de otros muchos (cf. *supra* n. 3) que ven en 8. 16 una referencia a la composición de ese *Denkschrift*.

5 Así Fischer, o. c. p. 59; Kissane, o. c. p. 71; A. Penna, *Isaia* (Torino 1958) p. 84; V. Laridon, 'Isaiae ad munus propheticum vocatio', ColBG 45 (1949) 4; I. Engnell, *The Call of Isaiah: an Exegetical and Comparative Study* (Upsala 1949) p. 20; Wildberger, o. c. p. 238. Por su parte G. B. Gray, *The Book of Isaiah*, ICC (Edinburgh 1928) p. 99, lo tiene por prosa, mientras H. Schmidt, *Die grossen Propheten*, SAT (Göttingen 1923) p. 26 y L. Alonso-Schökel, *Estudios de poética hebrea* (Barcelona 1963) p. 226, lo consideran en conjunto como poesía.

6 Cf. G. Von Rad, *Theologie des Alten Testament*, v. II (München 1961) p. 77; Alonso-Schökel, o. c. pp. 115 s., 226; su predilección por los contrastes es bien conocida (cf. Steinmann, o. c. p. 44; Fruhstorfer, o. c. pp. 417, 419; Seierstad, o. c. p. 107).

7 Cf., aparte de los Comentarios, los estudios de Kaplan, Love, Fruhstorfer, Seierstad, Engnell y Laridon mencionados más arriba y los de A. Vaccari, 'Visio Isaiae', VD 10 (1930) 100-06, 162-68, 343-47; B. Y. Scott, 'Oracles of God. The prophetic Literature as a Medium of Revelation', Interpr 2 (1948) 131-42; P. Béguerie, 'La vocation d'Isaïe', *Etudes sur les prophètes d'Israël* (Paris 1954) pp. 11-51; C. F. Whitley, 'The Call and Mission of Isaiah', JNES 18 (1959) 38-48; R. Knierim, 'The Vocation of Isaiah', VT 18 (1968) 47-68; B. Renaud, 'La vocation d'Isaïe. Experience de la foi', VieSpir 119 (1968) 129-45; últimamente O. H. Steck, 'Bemerkungen zu Jesaja 6', BZ 16 (1972) 188-206, que no me fue accesible sino después de concluido mi propio análisis. Otros estudios sobre puntos particulares serán mencionados en sus lugares respectivos.

5 *Yo dije:*
—"¡Ay de mí[k]*, que estoy perdido!*[l]*;*
¡que soy un hombre impuro de labios
y entre un pueblo impuro de labios
estoy viviendo!;
¡que al Rey Yahweh Sebaot
mis ojos vieron!".
6 *Voló a mí uno de los serafines con un ascua*[ll] *en su mano*
7 *que con unas tenazas había cogido del altar, y me tocó la*
boca diciendo:
—"Al tocar[m] *esto tus labios,*
tu iniquidad desapare(cerá),
y tu pecado queda(rá) expiado"[n]*.*
8 *Escuché la voz del Señor que decía*[ñ]*:*
—"¿A quién voy a enviar
y quién irá por nosotros?"[o]*.*
Respondí:
—"¡Heme aquí, envíame a mí!".
9 *Dijo:*
—"Ve y di a ese pueblo[p]*:*
oíd bien, pero sin entender[q]*,*
mirad con cuidado, pero sin comprender.
10 *Embota el corazón de ese pueblo,*
sus oídos endurece,
sus ojos ciega[r]*;*
no sea que vea con sus ojos,
con sus oídos oiga
y con su corazón[s] *entienda,*
se convierta[t] *y se le cure".*
11 *Dije yo:*
—"¿Hasta cuándo, Señor?"[u]*.*
Dijo:
—"Hasta que venga la devastación[v]*:*
las ciudades queden sin habitantes
y las casas sin moradores
y el campo sea devastado con la desolación".
12 *Yahweh deportará lejos a los hombres*
y la desolación será inmensa en la tierra[w]*.*
13 *Aunque en ella quedase un décimo*[x]*,*
volvería a ser entregado al exterminio[y]*,*
como (pasa con) la encina y el terebinto
de los que[z] *al ser talados*[a'] *(se hace) una estela*[b']*;*
¡Progenie de Qudš (de execración) es su estela![c']*.*

2. *Notas de crítica textual*

[a] Los LXX *(kaì 'egéneto toû 'eniautoû...)* suponen *wayĕhî bišnat...* (cf. *Ez.* 1. 1), pero no es preciso. Desde luego, no hay ninguna razón para considerarlo una nota redaccional, como pretenden Kaplan, o. c. p. 255, y Whitley, o. c. pp. 38 s. Para una crítica del primero cf. Engnell, o. c. p. 26, y del segundo cf. Knierim, o. c. p. 47.

[b] El rollo de Qumrán (1QIsa) lee *'er'eh,* debido quizá a haplografía del "waw" o a su doble valor, pues suponer un imperfecto narrativo *more ugarítico* no parece probable. El cambio de *'ădōnay* por *yhwh* (cf. BH, seguida por Béguerie, o. c. p. 14) no se impone (cf. también Wildberger, *Jesaja* BK (Neukirchen 1965) pp. 231 s.; cf. v. 8, que es su paralelo, mientras en vv. 3 y 5 se trata del título *yhwh ṣĕbā'ôt).* El Targum traduce "gloria del Señor", que es evidentemente una glosa teológica (cf. *Jn.* 12. 41).

[c] Cf. Vg.: "quae sub ipso erant", quizá entendiéndolo del trono; el raro hb. *šûlîm* indica el vuelo del vestido, las haldas (no la cola). Aquí el templo es el *hêkāl* o espacio donde ofician los sacerdotes.

[d] La expresión *'āmad mimma'al lĕ* equivale a *'āmad 'al,* "estar junto a, asistir a alguien" que está sentado (*Gen.* 18. 8; *Ex,* 18. 13; *3 Rey.* 22. 19); cf. Engnell, o. c. pp. 13, 16; *mimma'al* añade la connotación de encontrarse en alto, sin que sea preciso entender que "sobresalen" (cf. Duhm, o. c. p. 65; Gray, o. c. pp. 104 s.; Fischer, o. c. p. 61; Fruhstorfer, o. c. p. 415 n. 8; Béguerie, o. c. p. 11), ni referirlo al trono (cf. J. Michl, 'Duo Seraphim clamabant alter ad alterum', TG 29 (1937) 440) ni al vuelo (cf. Wildberger, o. c. p. 232). La versión de los LXX *(kýklō)* es fundamentalmente correcta, aunque descriptiva (Béguerie, Vaccari, Seierstad). Por otra parte, pretender ver una contradicción entre "estar (en pie)" y "volar", como hace Fruhstorfer, es excesivo; se pueden conjugar de varias maneras ambas afirmaciones. 1QIsa omite un *šēš kĕnāpayim.* Acerca de las características del texto de 1QIsa cf. *infra* n. [f] los estudios de Walker y Leiser.

[e] Generalmente reconocido como eufemismo (cf. *Ex.* 4. 25; *Is.* 7. 20); cf. p. ej., Engnell, o. c. p. 16; Kaiser, o. c. p. 60.

[f] Textualmente TM ofrece aquí un acento *paseq* después del primer *qādôš* y 1QIsa un disagio en vez del trisagio. Eso hace suponer a Walker, siguiendo una sugerencia de BH, que la lección original es un solo *qādôš,* el disagio una "piadosa" corrección con sentido de superlativo y el trisagio una "lectio conflata"; cf. N. Walker, 'The Origin of the Thrice-Holy', NTS 5 (1958) 132 s.; la réplica de B. M. Leiser, 'The Trisagion of Isaiah's Vision', NTS 6 (1959) 261 ss. y la contrarréplica de N. Walker, 'Disagion versus Trisagion', NTS 7 (1961) 170 s. Sus argumentos no parecen definitivos; cf. Wildberger, o. c. p. 232. Sobre la repercusión del Trisagio en *Lc.* 2. 14 cf. D. Flusser, 'Sanktus und Gloria', *Abraham unser Vater,* Fs. Michel (Leiden 1963) pp. 129, 152; sobre el uso de esa forma en la literatura clásica cf. O. Weinreich, 'Trigemination als sakrale Stilform', SMSR 5 (1926) 198 ss.; en Egipto cf. Béguerie, o. c. p. 22.

[g] Para el sentido de la expresión cf. *infra* n. 39. Es extraño el razonamiento de Whitley, o. c. p. 41, que para demostrar que el título no es isaiano, cita sólo su uso posterior; cf. Liebreich, o. c. p. 38; Béguerie, o. c. p. 18; Von Rad, *Theologie,* v. I p. 32. Se trata posiblemente del nombre cúltico de Yahweh en Jerusalén; cf. Schmidt, o. c. p. 29; Knierim, o. c. p. 55.

[h] La expresión es posiblemente de origen cúltico; cf. *Num.* 14. 21; *Sal.* 72. 19; *2 Par.* 5. 13 ss.; 7. 1; *ANET* p. 385 l. 14. En la construcción *(mĕlō')* tenemos un idiotismo semítico (cf. *Qur'ān* 3. 19) con inversión del orden de la frase (cf. Engnell,

o. c. pp. 11, 16); no es preciso cambiarlo en *mālĕ'āh* (LXX); cf. Wildberger, o. c. p. 232.

[i] La expresión *'ammôt hassippîm* hace referencia a la puerta cuyas hojas giran en los quicios o agujeros del umbral *(sippîm)* por medio de unos codos o pivotes de metal o piedra en que termina el espigón *('ammāh)*; cf. Engnell, o. c. p. 17; Seierstad, o. c. p. 64; Wildberger, o. c. p. 232; W. Zimmerli, *Ezechiel*, BK XIII, 1 (Neukirchen 1969) p. 20; otros autores hablan de "fundamentos" (cf. ac. *ammatu*) o lo relacionan con *'ēm*, "madre", que en las lenguas semíticas se usa para designar lo principal o esencial; cf. Schmidt, o. c. p. 25; Gray, o. c. p. 108; Ziegler, o. c. p. 28; Penna, o. c. p. 87; Fruhstorfer, o. c. p. 416; Scott, o. c. p. 134; Béguerie, o. c. p. 11.

[j] Para el sentido incohativo de *yimmāle'* cf. Gray, o. c. p. 108. *Bayit* es aquí "templo" (cf. v. 1).

[k] Para la sintaxis de la partícula *'ôy* cf. G. Wanke, ''oy und hoy', ZAW 78 (1966) 215-18. Para la lección de 1QIsa, cf. *supra* n. [f] los trabajos de Walker y Leiser.

[l] Esta versión es preferible (así Duhm, Schmidt, Gray, Fischer, Kissane, Scott, Laridon, Engnell, Dhorme) a la de "¡Ay de mí, que me he callado o debo callarme!" (Vg.: *tacui*); cf. Kaiser, o. c. p. 56; Fruhstorfer, o. c. p. 417 n. 18; Wildberger, o. c. p. 234; Buber, o. c. *infra* n. 11; Engnell, o. c. p. 39, que la critica. La partícula *kî* tiene valor enfático más que explicativo en este caso.

[ll] El vocablo *riṣpāh* significa "piedrecilla", que se calentaba para quemar el incienso, pero no "ascua", según Fischer, o. c. p. 62; Scott, o. c. p. 135; Laridon, o. c. p. 30; Engnell, o. c. p. 17 y J. E. Eschenbach, *Die Auffasung der Stelle Isaias 6. 6-7 bei den Kirchenvätern und ihre Verwendung in der Liturgie* (Würzburg 1927); sin embargo, según Wildberger, o. c. p. 233, significa "Glühkohle" no "Glühstein" (cf. LXX: *Lev.* 16. 2); J. Schildenberger, 'Die glühende Kohle des Propheten Isaias in der Väterliteratur und Liturgie', BenMschr 12 (1930) 413-15 (recensión de Eschenbach), analiza la exégesis patrística del pasaje que entiende el término como "ascua" y lo interpreta en sentido espiritual y cristológico.

[m] Para esta versión cf. Kissane, o. c. p. 25; Kaiser, o. c. p. 56; Engnell, o. c. p. 17; C. Brockelmann, *Hebräische Syntax* (Neukirchen 1956) § 164a.

[n] El vocablo tiene un origen sacro-legal; se refiere al crimen de sangre que hay que "cubrir", pero experimenta una profundización moral; cf. Duhm, o. c. p. 67; Kaiser, o. c. p. 64; Penna, o. c. p. 88; Wildberger, o. c. p. 253; G. R. Driver, 'Studies in the Vocabulary of the A.T., 6', JTS 34 (1933) 374-78.

[ñ] Aquí, como en v. 11, 1QIsa corrige *'mrh*, refiriéndolo a *qôl* en vez de a *'ădōnay*.

[o] Normalmente se ve aquí un acto de deliberación de Yahweh con su corte, representada ya por los serafines que le asisten; cf. Schmidt, o. c. p. 29; Gray, o. c. p. 104; Kissane, o. c. p. 75; Kaiser, o. c. p. 64; Ziegler, o. c. p. 29; Béguerie, o. c. pp. 20, 31; Scott, o. c. p. 136; Engnell, o. c. p. 41; Zimmerli, o. c. p. 18; S. Carrillo, 'El cántico de Moisés (*Deut.* 32). Análisis exegético', EstBib 26 (1967) 168; Knierim, o. c. p. 58, pero cf. p. 50. La versión "quién de nosotros" no me parece necesaria (cf. Kaiser, o. c. p. 64; Engnell, o. c. pp. 13, 42) y menos aún la sugerencia de N. Tur-Sinai, 'A Contribution to the Understanding of Isaiah I-XII', ScriptHier 8 (1961) 168, de leer *laggôy* en vez de *lānû* (/"a este pueblo"); cf. Wildberger, o. c. pp. 233,253. Adviértase el contraste "yo enviaré" / "irá por nosotros"; cf. Fruhstorfer, o. c. p. 414.

[p] El giro no tiene necesariamente sentido peyorativo, como ha pretendido suponerse con frecuencia (así Duhm, Gray, Kissane, Ziegler, Kaiser, Fruhstorfer, Scott);

cf. J. Boehmer, 'Dieses Volk', JBL 45 (1926) 134-38 (no es peculiar de Isaías, contra Duhm, ni tiene sentido despectivo).

[q] Cf. Wildberger, o. c. pp. 233, 254... El giro no puede explicarse como un imperativo con fuerza de indicativo (así Kissane, o. c. p. 75; Penna, o. c. p. 89; Engnell, o. c. p. 18; NEV), ni como explicación ("...porque no vais a entender"). Expresa la misma antinomia que el versículo siguiente. Es la escucha de la palabra de Dios la que les lleva a la ignorancia, a la obcecación (cf. *infra* p. 253). La repetición del infinitivo tiene valor enfático más que iterativo (contra Béguerie, o. c. p. 12 y Scott, o. c. p. 136, que traduce: "Hear yet and hear yet again, but understand not if you will not!"). Para las diversas traducciones e interpretaciones cf. J. Alonso Díaz, 'La ceguera espiritual del pueblo en *Is.* 6. 9-10 en relación con la acción de Dios', EstE 34 (1960) 733 ss.

[r] Forma *hifil* del verbo *šā'āh*.

[s] Cf. 1QIsa *wblbbw*. La perícopa se halla citada en el Nuevo Testamento: *Mt.* 13. 14-16; *Jn.* 12. 40; *Act.* 28. 26.

[t] Así Schmidt, o. c. p. 25 (que lo considera una añadidura); Kissane, o. c. p. 75; Fruhstorfer, o. c. p. 421; Knierim, o. c. p. 60; Wildberger, o. c. p. 233. Otros prefieren leer *wěšāb* (cf. *infra* v. 13) y traducir "y se le cure de nuevo"; cf. Duhm, o. c. p. 69; Gray, o. c. p. 110; Fischer, o. c. p. 63; Scott, o. c. p. 136; Béguerie, o. c. p. 14; Engnell, o. c. pp. 18, 44, no se decide, aunque encuentra preferible la forma adverbial. Estimo que el concepto de "conversión" forma aquí el contrapunto preciso que ilumina la perícopa: explicita qué es "ver, oír, entender". En la segunda hipótesis esto quedaría implícito.

[u] Para la inclusión de Yahweh cf. *supra* n. [b].

[v] La forma *šā'û* es impersonal; su sustitución por *tiššā'eh, yiššā'û* (Tur-Sinai) no es precisa. La subsiguiente lectura de *tiššā'ēr* (LXX) por *tiššā'eh* (así Wildberger) no es válida; cf. Tur-Sinai, o. c. p. 166.

[w] Sobre la imposible interpretación de los LXX a este versículo cf. Engnell, o. c. p. 14.

[x] La frase es condicional; cf. Engnell, o. c. p. 18; S. Iwry, 'Massebah and Bamah in IQIsaiah[a]', JBL 76 (1957) 225. *'ăśiriyyāh* es "décima parte", "décimo", no "diez (hombres)" (cf. *Amós* 5. 3; 6. 9; *Gen.* 18. 32: *'ăśārāh*); cf. Duhm, o. c. p. 69; Kaiser, o. c. p. 67. Desde luego es inaceptable la propuesta de Tur-Sinai, o. c. p. 168, que para excluir ese sentido propone leer *riš'āh*, "perversidad".

[y] La raíz *bā'ar, bi'ēr* tiene aquí el normal significado de "quemar" o el extensivo de "consumir, devastar", no el de "pacer" que difícilmente podría ser ilustrado por la imagen de los árboles talados; así Duhm, o. c. p. 70; Engnell, o. c. pp. 11, 18; A. Guillaume, 'Hebrew Notes. II, *Is.* 6. 13', PEQ 79 (1947) 41 s.; W. H. Brownlee, 'The Text of Isaiah VI,13 in the Light of DSIs', VT 1 (1951) 298. En contra Kaiser, o. c. p. 57; Seierstad, o. c. p. 107; Buber, o. c. p. 375; Wildberger, o. c. p. 234. Las correcciones *liš'ār, lěnēṣer, lě'orbāh* son inadmisibles. Cf. *infra* p. 257.

[z] Es posible que el original sea *bāh* (cf. BH) y no *bām*, como reclama el *maṣṣabtāh* final y suponen probablemente los LXX y Vg. Para la lectura de 1QIsa cf. *infra* n. [b']

[a'] Forma "hapax"; 1QIsa ofrece la variante *mšlkt*, posiblemente participio *hofal*, *mušleket* (cf. *Jer.* 36. 30; *Ex.* 19. 12; *3 Rey.* 13. 24,25,28), pero el sentido de la frase no varía. Con todo, me parece preferible la forma masorética (así Wildberger) que posiblemente haya que vocalizar *bošleket (běhošleket)*, pues la raíz sólo está atestiguada en *hofal (/hifil)*. Para otras sugerencias cf. *infra* n. 79.

[b'] Considero la expresión *maṣṣebet bām* como una frase nominal de relativo según la versión corriente *('ăšer... bām)*, pero dando a *maṣṣebet* el único sentido que en la Biblia tiene: "estela" cúltica, normalmente de piedra. Pero cf. *Juec.* 9. 6 *'ēlōn muṣṣāb*, extrañamente paralelo a nuestro texto y que probablemente no precisa corrección; es la misma encina la que tendrá carácter de *maṣṣēbāh*; *4 Rey.* 10. 16 ("sacaron la(s) *maṣṣebá(s)* de Baal y la(s) quemaron") e *Is.* 44. 14 s. (construcción de un ídolo de madera). Así Scott, o. c. p. 135, que por eso corrige el texto; Brownlee, o. c. p. 298; F. Hviderg, 'The masseba and the Holy Seed (*Is.* 6. 13)', *Interpretationes ad V. T.*, Fs. Mowinckel, NorTTs 56 (1955) 97; W. F. Albright, 'The High Place in Ancient Palestine', SVT 4 (1957) 242 ss.; Iwry, o. c. pp. 226, 232; Engnell, o. c. pp. 19, 47-50, se esfuerza por trazar la evolución semántica de "estela" a "tronco", y Tur-Sinai, o. c. p. 169, propone el sentido de "new planting" (arm., syr. *nṣb*), desconocido en la Biblia; Wildberger, o. c. p. 234, retiene el significado de "Baumstumpf". Por otra parte, la ingeniosa trasposición de Guillaume, o. c. p. 41 s., no es precisa *(wĕšābāh wĕhāyĕtāh maṣṣebet bām)*. Esta clase de frases nominales, precedidas de un infinitivo temporal, no son raras en la literatura ugarítica. La variante de 1QIsa *bmh (bām)* creo que debe entenderse de acuerdo con su costumbre de alargar con un *he* ortográfico los sufijos personales (cf. Brownlee, o. c. p. 296; Iwry, o. c. p. 228); pero, en absoluto, se podría traducir por *bāmāh* ("que al ser derribados se hace (con ellos) una estela de alto"). En este caso faltaría el pronombre en la frase de relativo *(bām*, "con o de ellos"). Cf. *infra* p. 258.

[c'] De acuerdo con la exégesis ofrecida más abajo (p. 257 s.), *zera'* se traduce por "progenie" no por "germen"; en aquella acepción, corriente en la Biblia (p. ej., "progenie de Abrahán"; *Is.* 41. 8; *Sal.* 105. 6), ha podido influir aquí el paso a lo simbolizado (los habitantes). En este contexto idolátrico *(maṣṣebet)* la expresión *zera' qōdeš* es, probablemente, sinónima de ug. *bn il krt špḥ.lṭpn wqdš* (125: 21-2, 10-11), *bn qdš* (2 Aqht: I: 4,9,14; 137: 21,38), dicho de los héroes y *dioses* cananeos en relación con su padre El *(qdš)* (cf. *Sal.* 89. 6,8; *Prov.* 10. 9; 30. 3); cf. Gordon, *UT* pp. 192, 197, 247, 477; *infra* n. 38. Para un uso similar de *qdš* cf. M. Dahood, *Psalms III*, AnchB 17a (Garden City N. Y. 1970) p. 116. En *Sof.* 1. 4 se habla probablemente de *šĕ'ēr habba'al* según L. Sabottka, *Zephanja. Versuch einer Neuübersetzung mit philologischem Kommentar* (Rom 1972) pp. 15 ss. Quizá encierre también el texto una connotación de "execración" *(qdš*, "santo", por antítesis "execrable", "destinado al fuego"; cf. *Is.* 23. 18; *infra* p. 257). También se podría retener para *qōdeš* el sentido de "santuario" en este contexto cúltico, pero no consta su aplicación a un santuario pagano. En *Esdr.* 9. 2 *(zera' haqqōdeš)* se aplicaría al pueblo la expresión cananea, desmitologizada. Así se hace innecesaria la lectura *mimmaṣṣabtāh* (BH, LXX), más congruente ciertamente con la versión corriente (cf. Seierstad, o. c. p. 108; Engnell, o. c. p. 19; Béguerie, o. c. p. 12). La ausencia de la frase en los LXX se debe explicar por un *homoteleuton* y retenerla como auténtica (Fischer, o. c. p. 64; Kissane, o. c. p.76; Seierstad, o. c. p. 108 s.; Lindblom, *Prophecy* p. 187; Engnell, o. c. pp. 11 s., 14, 47-50; F. Dreyfus, 'La doctrine de reste d'Israel chez le Prophète Isaïe', RScPhilT 34 (1955) 365) en contra de la opinión dominante (p. ej., Duhm, Schmidt, Gray, Eissfeldt, Kaiser, Scott, Mowinckel y Wildberger [glosa de glosas]; J. Gnilka, *Die Verstockung Israels. Isaias 6. 9-10 in der Theologie der Synoptiker*, StANT 3 (München 1961) pp. 202 s.; J. Becker, *Isaias-der Prophet und sein Buch* (Stuttgart 1968) pp. 52 s., lo considera una añadidura que cambia la estela en signo de salvación. El sufijo personal *(-āh)* podría explicarse por una concordancia "ad sensum" o con valor colectivo; cf. *supra* n. [t].

3. *Estructura del relato*

El relato constituye una unidad literaria claramente delimitada que se destaca de la serie de oráculos del capítulo 5 y del episodio del capítulo 7. Su estructuración en "escenas" máximas se puede ralizar con relativa facilidad atendiendo a su *contenido*[8]; su detalle y justificación aparecerán en el análisis literario de las mismas. Podemos establecerla de este modo:

a)	Introducción-datación	6. 1aα
b)	Teofanía	1aβ-5
c)	Investidura	6-7
d)	Misión	8-11
e)	Ampliación	12-13

4. *Introducción-Datación*

La noticia cronológica, escueta pero sintácticamente normal[9], constituye la prótasis temporal que tiene en *wā'er'eh* su verbo principal y su concepto determinativo; recuerda la construcción que descubríamos en *Os.* 1. 2aα[10] y *Amós* 7. 1a. En estos casos, como en todos los demás de "vocación", la circunstancia temporal y espacial es sólo un motivo que sirve para centrar la acción de Yahweh sobre la que recae el interés del relato; aquí la "acción" está implícita, pues una "visión" *(wā'er'eh)* del profeta sólo es concebible desde una manifestación *(wayyērā'eh)* de Yahweh (fórmula de teofanía). La datación no es, pues, un elemento gramatical autónomo, sino que literariamente forma parte del relato teofánico (vv. 1-5).

Si su valor como notación cronológica es muy ambiguo[11], su interés teológico es claro: por una parte es una "rúbrica", que certifica el "documento" de la vocación o quizá el "Denkschrift" del Libro del Emmanuel; por otra sitúa en el momento preciso de la Historia del pueblo el nuevo y deci-

[8] Es frecuente la división del relato en tres o cuatro partes con ligeras variantes, p. ej.: 1-4, visión; 5-8, efecto en Isaías; 9-13, mensaje (cf. Gray, o. c. pp. 102, 109 s.; Béguerie, o. c. p. 13) ‖ 1-4, visión; 5-7, purificación; 8-13, misión (cf. Laridon, o. c. p. 4; O. Eissfeldt, *Einleitung in das A. T.* (Tübingen 1964) p. 416) ‖ 1-4, visión; 5-8, efecto; 9-10, misión; 11-13, resultado (cf. Kissane, o. c. p. 71; Penna, o. c. p. 84) ‖ 1-5, teofanía; 6-8, misión, a la que se une 9-11 (Wildberger, o. c. p. 240). La división más detallada la ofrece Knierim, o. c. pp. 60 s., que admite dos partes principales (1-5 / 6-11) subdivididas en 8 secciones. Ya Fischer, o. c. pp. 60, 62, distinguía 1-5, aparición; 6-11, purificación-misión; 12-13, epílogo.

[9] Cf. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique* (Rome 1947) p. 531 § 176 g.

[10] Cf. *supra* p. 211 n. [b].

[11] Siguiendo la cronología de V. Paulovsky - E. Vogt, 'Die Jahre der Könige von Juda und Israel', Bib 45 (1964) 321-47, prefiero la fecha 740 /739 (así también Duhm, Schmidt, Kissane, Béguerie, Michl); otros prefieren el 738 e incluso el 748 (cf. Engnell, o. c. p. 25). Dejamos de lado la cuestión del año de "ascensión". Scott, o. c. p. 135, nota que la vocación vendría en vida de Josías, pues de otra manera se mencionaría el siguiente rey; cf. M. Buber, *Der Glaube der Propheten* (Zürich 1950) = *Werke*, v. II p. 369.

sivo hecho de la manifestación de Yahweh y su palabra auténtica, la fuerza creadora que rige aquella Historia [12]. Su conjunción con los oráculos de la época de la guerra siro-efraimita sugiere que fue redactado unos seis años más tarde de la fecha enunciada en la que tuvo lugar la Teofanía [13]; esto, con todo, no es seguro, pues si cabe suponer que tales oráculos fueron redactados como una unidad en tal época, no puede excluirse que éste lo fuera antes o después de los mismos. La distancia entre el hecho y su redacción crea, por lo demás, problemas propios que tocaremos posteriormente [14].

5. *Teofanía*

La sección 6. 1-5 constituye, desde el punto de vista literario, una unidad temática y formal perfecta. La escena teofánica que describe se desarrolla en tres niveles: Yahweh en su trono, su contorno, el profeta, relacionados entre sí por múltiples conexiones formales. La idea central que los unifica y enmarca dentro de una inclusión es la de "la plenitud de la gloria de Dios" (v. 3b); en este sentido v. 1b *(wĕšûlāyw mĕlē'îm 'et-hahêkāl)* se corresponde exactamente con v. 4b *(wĕhabbayit yimmālē' 'āšān)*. De esa manera sus respectivos elementos, dispuestos en orden quiástico, se explican mutuamente. El tema tiene, por lo demás, su formulación más definitiva en v. 3b *(mĕlō' kol-hā'āreṣ kĕbôdô)*. Una comprensión exacta de la escena nos obliga a tener en cuenta la correspondencia entre los términos *hêkāl/'ereṣ/bayit*, por un lado, y *šûlîm/kābôd/'āšān*, por otro.

Esta primera correlación organiza el centro de la escena literaria ocupada por los "serafines", que acompañan a Yahweh, y el "templo" en que se aparece. Los dos elementos están igualmente relacionados en cuanto que las puertas del templo tiemblan al clamor de la antífona de aquellos *(wĕqārā' zeh 'el-zeh/miqqôl haqqôrē')*. A su vez los "extremos", Yahweh y el vidente, se hallan intrínsecamente referidos el uno al otro dentro del esquema teofánico, en el que a la "aparición" de Dios corresponde la "reacción" de miedo sacro en el vidente [15]; esto hace que la primera escena del relato esté representada por los vv. 1-5 y no 1-4 como comúnmente se supone [16]; la "reacción" es un elemento estructural de la tradición teofánica, mientras que lo siguiente es ya una novedad peculiar de este relato. Además, esa correlación estructural se halla corroborada por una nueva "inclusión" que resalta

[12] Cf. Duhm, o. c. p. 64; Kaiser, o. c. pp. 57 s.; Knierim, o. c. p. 49; Renaud, o. c. p. 130; cf. *infra* p. 376. La importancia de la "muerte del Rey" como momento crucial determinante de la vocación y de su sentido (visión de Yahweh-Rey), indicada por algunos autores (p. ej., Knierim, seguido literalmente por Renaud), no parece imponerse; cf. Wildberger, o. c. p. 242.

[13] Cf. Seierstad, o. c. p. 44; Steinmann, o. c. p. 49; para una consideración de la situación política del momento cf., entre otros, Love, o. c. pp. 283 s.

[14] Cf. *infra* pp. 400, 418.

[15] Cf. *supra* pp. 77, 129, 306, 384 (Gedeón, Moisés, Ezequiel); cf. además *Juec.* 13. 22; *3 Rey.* 19. 13; *Ex.* 24. 11; 33. 20; *Gen.* 32. 31; 19. 21; 33. 20; *1 Sam.* 6. 19; *Jer.* 30. 21.

[16] Cf. *supra* n. 8.

aún más el carácter concéntrico de la sección: la visión de Yahweh-Rey se expresa de modo sinónimo en vv. 1a y 5b *(wā'er'eh 'et-'ădōnay yōšēb 'al-kissē' //'et hammelek yhwh ṣĕbā'ôt rā'û 'ênay)*[17]. La mención del nombre divino *(yhwh ṣĕbā'ôt)* vuelve el interés de la perícopa a su centro (cf. v. 3a); igualmente, por contraste, la mención de la impureza del hombre frente a la santidad de Dios *(qādôš/tāmē')* que ahí se exalta. Un elemento estilístico de gran significación en esta perícopa es el esquema ternario que aparece ya en la utilización del tema básico y que se encuentra también en la descripción de los serafines ("con dos alas se cubrían el rostro, con dos se cubrían los pies y con dos volaban"), en el trisagio ("santo, santo, santo") en los motivos de la reacción del vidente ("...que estoy perdido... que soy un hombre impuro... que mis ojos vieron...")[18]; asimismo es predominantemente ternario el ritmo[19].

Desde el punto de vista de la *forma* literaria nos hallamos ante un relato de *teofanía*, género abundantemente representado en el A. T.; sus elementos son los que en él comúnmente aparecen[20], pero tiene características peculiares. Yahweh se presenta como rey (vv. 1 y 5) sentado sobre su trono, lo que sin duda corresponde a una antiquísima representación teológica y cúltica de la divinidad en todo el Oriente[21]. Su figura escapa a la vista del profeta que sólo percibe el vuelo de su manto regio (cf. *Sal.* 104. 1 ss.; *Dan.* 7. 9); representa una constante en las teofanías del A. T. en las que sólo se percibe la base del trono divino, mientras la faz de Dios es invisible (cf. *Ex.* 24. 10 s.; 33. 23; *Ez.* 1. 4 ss.; 8. 1 ss.). El paralelo bíblico más claro lo tenemos en *3 Rey.* 22. 19 ss. con el que coincide no sólo en la descripción de la teofanía, sino también en la elección del mensajero y en el encargo de una misión semejante (endurecimiento/seducción)[22]. Nos hallamos posi-

[17] Sobre la sinonimia *yōšēb 'al/melek* cf. Engnell, o. c. p. 16; M. Dahood, *Psalms I*, AnchB 16-17 (Garden City N. Y. 1966-70) pp. 8 s., 57; *II* p. 329; *III* pp. 113, 208.

[18] Cf. *supra* nn. [k] y [l].

[19] Cf. L. Alonso-Schökel, *Estudios de poética hebrea* (Barcelona 1963) pp. 115 s. (elementos sonoros), 226. El trisagio constituye un tricolon (3+2+3) y la confesión del profeta un trístico (2+3 / 3+2 / 3+2).

[20] Cf. *infra* pp. 377 ss.

[21] Cf. A. Gelin, 'Les livres prophétiques postérieurs', Robert-Feuillet, *Introduction à la Bible*, v. I (Paris 1957) p. 507; Kaiser, o. c. p. 63; Béguerie, o. c. p. 18; Lindblom, o. c. p. 128; Von Rad, o. c. pp. 68, 76; Seierstad, o. c. pp. 95-97; Wildberger, o. c. p. 244; Buber, o. c. p. 368. Sobre todo, J. De Fraine, 'La royauté de Yahweh dans les textes concernant l'arche', SVT 15 (1966) 134 ss., 147 ss.; Engnell, o. c. pp. 16, 32 s.; 35 s., 38, 40, 44 s., que analiza todos los motivos del relato bajo este punto de vista no sin cierta confusión, pues tanto Yahweh como el profeta asumen rasgos regios; Knierim, o. c. p. 53, que resalta el origen cananeo de la representación frente a la pretensión de Whitley, o. c. p. 41, de que se trata de una ideología tardía en la Biblia. Sobre el particular cf. J. Gray, 'Gud son Konge of nuttärsfesten", NorTTs 68 (1966) 121-44 (inaccesible para mí).

[22] Cf. *3 Rey.* 19. 22: "¿Quién seducirá a Ahab para que suba y caiga en Ramot Galad?... Yo le seduciré... intentarás seducirlo y lo conseguirás; marcha y hazlo así...": cf. *infra* n. 84. Sobre este texto, además de los comentarios, cf. últimamente E. Haller, *Charisma und Ekstasis. Die Erzählung von dem Propheten Micha ben Jimla, I Kön. 22. 1-28a* (München 1960); E. Würthwein, 'Zur Komposition von I Kg 22. 1-38', BZAW 105 (1967) 245-54.

blemente ante una tradición teofánica desarrollada en los círculos proféticos, que utiliza los elementos de la descripción cúltica de la epifanía divina para la expresión de las propias vivencias de revelación.

Esos elementos clásicos que revelan y velan a la vez la presencia de Dios son la gloria *(kābôd)* y la nube *('ānān)* (cf. *Ex.* 24. 15-17; 16. 10; 40. 34; *3 Rey.* 8. 10-12; *Ez.* 1. 4-24; 10. 1 ss.; 8. 1 ss.; *Sal.* 18. 12) que en nuestro texto corresponden al manto y al humo [23]. Más que de dos elementos distintos se trata de dos aspectos de la misma manifestación: el esplendor de Yahweh reverbera, se hace visible en la nube que lo atenúa y a la vez manifiesta. Frecuente es también en las teofanías la presencia de elementos auditivos, además de esos visuales, como la "voz" *(qôl)* y el temblor *(ḥārad, ra'āš)* igualmente en combinación y dependencia (cf. *Ex.* 19. 16 s.; *Ez.* 1. 24 ss.). Sin duda son elementos que derivan de las teofanías de tempestad y terremoto, y que se remontan a la tradición cananea [24].

El complemento de esta manifestación de Yahweh lo forman los seres que le rodean y que el profeta denomina "serafines" [25]. Pertenecen claramente al acompañamiento o corte divina [26], una noción que aparece en otros lugares bíblicos (cf. *Jer.* 23. 18,22; *Ez.* 6. 3,8; *Zac.* 1. 11,14; *Sal.* 7. 8; 82. 1; 89. 6-9; *3 Rey.* 22. 19; *Job.* 2. 1; *Dan.* 2. 10; *Gen.* 1. 26; 3. 24; 15. 7). Asimismo, en algunos Salmos (cf. 89. 15; 103. 19-21; 104. 4) se representa a Yahweh asistido por sus adláteres y mensajeros, en gran número o formando un par específico. Es esta una representación que corresponde a la literatura e iconografía oriental, mesopotámica, egipcia y cananea [27].

[23] Así Gray, o. c. p. 107; Fruhstorfer, o. c. p. 417; Scott, o. c. p. 135; Laridon, o. c. p. 8; Engnell, o. c. pp. 37 s.; Béguerie, o. c. p. 24; Lindblom, o. c. p. 58; Wildberger, o. c. p. 251; R. C. Gillie, 'Prophetic Vocation: A Composition', ExpTim 39 (1927) (8) 312. Otros autores señalan la conexión del humo con el incienso proveniente del altar (Schmidt, Fischer, Ziegler, Kaiser, BJ). Desde luego, no es un elemento tardío, como pretende Whitley. Por otra parte, la versión del Targum y de los LXX ("esplendor de su gloria") equipara ésta con el manto. Para el concepto de "gloria" *(kābôd)* cf. Kaiser, o. c. p. 61; Von Rad, *Theologie*, v. I p. 252; el mismo, 'Dóxa', TWNT, v. II pp. 240-45; Renaud, o. c. p. 133; B. Stein, *Der Begriff Kebod Yahweh und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gottes Erkenntnis* (Einsdetten 1939); Cf. *infra* p. 306 n. 39; p. 330 n. 16.

[24] Cf. J. Jeremias, *Theophanie* (Neukirchen 1965) pp. 73 ss., para la valoración de estos elementos.

[25] Cf. J. Michl, 'Duo Seraphim clamabant alter ad alterum', TG 29 (1937) 440-46; K. R. Joines, 'Winged Serpents in Isaiah's inaugural Vision', JBL 86 (1967) 410-415; el mismo, 'The Bronze Serpent in the Israelite Cult', JBL 87 (1968) 245-56; F. C. Fensham, 'Winged Gods and Goddesses in the Ugaritic Tablets', OrAnt 5 (1966) 157-64; E. Lacheman, 'The Seraphim of Isaiah 6', JQR 58 (1967-68) 71-72; W. A. Ward, 'The four-winged Serpent on Hebrew Seals', RSO 43 (1968) 135-43; R. De Vaux, 'Les Cherubin et l'arche d'alliance. Les Sphinx gardiens et les trônes divins dans l'Ancien Orient', MUB 37 (1960-61) 91-124; sobre los Querubines cf. *infra* p. 301.

[26] Cf. *supra* n. °. Wildberger, o. c. pp. 237 s., analiza detenidamente este tema en la Biblia y en la literatura ugarítica.

[27] Conocidos son en Mesopotamia el par de genios guardianes *Shedu y Lamassu* así como el de dioses adlátares *Kettu y Mesharu* (cf. ANET pp. 437, 439; *Sal.* 89. 15; 101. 1...); en Egipto tenemos los genios tutelares denominados *Serref*; cf. Béguerie, o. c. p. 20; Engnell, o. c. p. 35; Gray, o. c. p. 106; Duhm, o. c. p. 65. El "par" no escluye la "corte", aunque no se la mencione. La función de los serafines es de todos modos diversa de la de esos genios protectores; cf. Wildberger, o. c. p. 257.

En nuestro texto no es posible precisar su número; la noción de corte aboga por su multitud y en el caso de que el texto tuviese en cuenta sólo a dos, éstos podrían ser considerados como cabeza de serie (cf. *3 Rey.* 22. 19: *'ōmēd 'ālāyw mîmînô ûmiśmō'lô*)[28]. Lo peculiar de este caso es su denominación de *śĕrāpîm*, propia de Isaías, que hace referencia a *nāḥāš śārāp* (cf. *Num.* 21. 6-8; *Deut.* 8. 15; *4 Rey.* 18. 43; cf. *Is.* 14. 29: *śārāp mĕ'ôpēp*) del desierto, de la que había en el Templo de Jerusalén un modelo de bronce por esta época[29]. Quizá esta presencia y la función purificadora *(śārap)* que va a asumir uno de estos seres en relación con el profeta, así como la pertenencia de la luz y el fuego a la esfera teofánica, han inducido esa denominación de los mismos. Igualmente imprecisa es la figura que Isaías les otorga; al parecer poseen elementos somáticos humanos (manos, rostro, "pies", voz), pero también animales (alas). Estos, junto con el nombre, los relacionan con la "serpiente alada" de la iconografía egipcia, genio protector al que se dota de miembros humanos según las funciones que se le atribuyen[30].

Estas formas míticas tienden a resaltar la impenetrabilidad y diversidad de la esfera divina donde todo es potente y distinto del mundo visible. También Ezequiel (1. 5 ss.) nos ofrece en su teofanía la descripción de los seres "monstruosos" que acompañan a Yahweh, los "querubines", que corresponden a los *karibu/kirubu* mesopotámicos. Eran ya conocidos en la tradición israelítica por los querubines que cobijaban el arca. Con todo, aquí la idea religiosa representada es diversa, aunque afín. Los querubines, tanto los de Ezequiel como los del Templo, no representan la "corte" divina, sino que forman parte del "trono" de Yahweh-Rey ("el que se sienta sobre querubines" *1 Sam.* 4. 4; *Sal.* 18. 10), mejor, el soporte del mismo, siendo el arca su escabel[31]. Son todos elementos que están subyacentes en esta representación de Yahweh como Rey que se sienta en su trono, un tema ampliamente des-

[28] En favor de la pluralidad de serafines se pronuncian, entre otros, Fischer, Ziegler, Kaiser, Vaccari, Wildberger; mientras que Scott, Lindblom, Engnell prefieren ver mencionado un solo par. Desde el texto mismo no se puede decidir, ni es preciso seguramente, según la explicación dada; cf. Gray, o. c. p. 106; Laridon, o. c. p. 6; Michl, o. c. pp. 441 s.

[29] Cf. Wildberger, o. c. p. 247. La subordinación a Yahweh, que Isaías establece, les sustrae a la tentación idolátrica, motivo que llevó a Ezequías a la destrucción de la serpiente de bronce.

[30] Cf. *supra* n. 25, los estudios de Joines; también en este sentido Duhm, o. c. pp. 65 s.; Gray, o. c. p. 105; Ziegler, o. c. p. 27; Kaiser, o. c. p. 59; Scott, o. c. p. 135. Por una forma preferentemente humana se pronuncian Schmidt, Fischer, Kissane, Penna, Laridon, Engnell.

[31] Cf. Duhm, o. c. p. 65; Schmidt, o. c. p. 29; Ziegler, o. c. p. 27; Kaiser, o. c. p. 59; Vaccari, o. c. p. 104; Béguerie, o. c. p. 18; Knierim, o. c. pp. 50, 53; Zimmerli, o. c. pp. 18, 21; Engnell, o. c. p. 16; De Fraine, o. c. pp. 140 ss.; De Vaux, o. c. pp. 334 ss.; Von Rad, *Theologie*, v. I pp. 249 ss.; J. Maier, *Das altisraelitische Ladeheiligtum*, BZAW 93 (Berlin 1965); el mismo, *Vom Kultus zur Gnosis* (Salzburg 1964) p. 109; O. Eissfeldt, 'Die Lade Jahwes in Geschichtserzälung. Sage und Lied', *Das Altertum* 14 (1968) 132, 136, que resalta el origen cananeo de tal representación; M. Haran, 'The Ark and the Cherubim', IEJ 9 (1959) 30-38. Ultimamente R. Schmitt, *Zelt und Lade als Thema alttestamentlicher Wissenschaft* (Gütersloh 1972).

arrollado en la mitología cananea [32] que lo sitúa en la esfera celeste. Lo peculiar de nuestro texto, en cambio, es la conjunción que realiza de las dos esferas, la celeste y la terrestre, la visionaria y la empírica, como expresiones de una misma concepción de la divinidad.

En el Templo de Jerusalén se realiza la conjunción del cielo y de la tierra; el trono "excelso" de Dios se afirma sobre el Templo de modo que las haldas de su manto lo "llenan", a la vez que el vigor de la antífona celeste hace conmoverse sus estructuras [33].

La teofanía se presenta así como la vivencia mística del culto y su ideología [34]. El profeta asiste o ha asistido al servicio litúrgico del Templo de Jerusalén, sacrificio y salmodia; dicho servicio queda sublimado en la liturgia celeste en una visión abierta que conjuga los símbolos con el objeto simbolizado [35]: la "gloria" de Dios se expande desde el *dĕbîr,* lugar de su presencia cúltica, de su *trono* y escabel, invade el *hêkāl,* confundiéndose con el *humo* o nube que llena la casa y que brota del *altar* de los perfumes sobre el que se hallan los carbones (o piedrecillas) incandescentes; el serafín tomará una de ellas con las *tenazas* para purificar los labios del profeta. Es, pues, inevitable la consideración de esta teofanía como vivencia místico-cúltica; con ello volvemos a encontrarnos con el momento cúltico (el "lugar"), que constatábamos en casi todos los relatos de vocación [36].

Más interesante teológicamente que esta representación cúltica de la realeza de Yahweh es su elemento auditivo: la aclamación antifonal que entonan los asistentes al trono divino: "¡Santo, santo, santo (es) Yahweh Se-

[32] Cf. G. R. Driver, *Canaanite Myths und Legends* (Edinburgh 1956) pp. 81 s., 87, 110, 114; Knierim, o. c. pp. 50, 54. También el trono de Baal es "enorme".

[33] Esta conjugación de la esfera celeste y la esfera terrestre en la visión la señalan Schmidt, o. c. pp. 28 s.; Gray, o. c. pp. 101, 103; Ziegler, o. c. pp. 27 s.; Béguerie, o. c. p. 14; Knierim, o. c. p. 50; Wildberger, o. c. p. 245. Por su parte, el marco terrestre de la misma es defendido por Duhm, o. c. pp. 64, 67; Kissane, o. c. p. 74; Steinmann, o. c. pp. 34, 36; Kaiser, o. c. p. 58; Vaccari, o. c. pp. 343-46; Scott, o. c. p. 135; Lindblom, o. c. p. 128; Engnell, o. c. pp. 27, 33; De Vaux, o. c. p. 58; Michl, o. c. p. 441; Zimmerli, o. c. p. 19; Buber, o. c. p. 370. H. G. Reventlow, *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia* (Gütersloh 1963) p. 46. Otros opinan que se trata de una visión "celeste", hállese o no el profeta en el Templo; cf. Fischer, o. c. p. 60; Fruhstorfer, o. c. pp. 415 s.; Laridon, o. c. pp. 3, 58, 30; G. B. Gray, 'The Heavenly Temple and the Heavenly Altar', ExpTim 5 (1908) 385-402, 530-46, analiza la génesis de tal interpretación en la literatura judía.

[34] El carácter "extático" de la experiencia lo señalan Duhm, Schmidt, Gray, Engnell, Rüthy, Häussermann. Seierstad, o. c. pp. 65 ss., insiste en el marco terrestre de la visión y su carácter alucinatorio.

[35] Sobre el carácter cultual de la experiencia de Isaías cf. Penna, o. c. pp. 85, 90 s.; Béguerie, o. c. pp. 41-46; Knierim, o. c. p. 54; Engnell, o. c. pp. 31 ss., 33. Incluso Kaiser, o. c. p. 59, sugiere que Isaías quizá pertenecía al personal del Templo y I. Hylander, 'War Jesaja Nabi?', MondOr 25 (1931) 56, 64, le tiene por un vidente cúltico, lo que trasciende la evidencia de los textos.

[36] Cf. *infra* p. 377. Sin embargo, su situación en la fiesta de "entronización" de Yahweh (Engnell, Mowinckel, Gray, Kaiser) es mera hipótesis; cf. Penna, o. c. pp. 90 s.; Knierim, o. c. p. 54; Béguerie, o. c. pp. 41 ss. Para una descripción clásica de la situación cúltica cf. S. Mowinckel, 'Die Erkenntnis Gottes bei den alttest. Propheten', NorTTs 42 (1941) 14 s. Por su parte H. J. Kraus, *Psalmen,* v. II, BK XV (Neukirchen 1966) pp. 756, 878, 885, niega la existencia de tal fiesta de "entronización de Yahweh".

baot!; ¡llena está la tierra de su gloria!" [37]. Encierra una percepción de Dios típica de Isaías, aunque profundamente enraizada en la tradición bíblica y cananea [38], y que determina el tema de su predicación: el "Santo de Israel" y sus exigencias. El concepto de "santidad" (trascendencia) de Dios está en primer lugar en íntima relación con su "gloria" (inmanencia), que es su manifestación cósmica e histórica; se ensancha así el ámbito de la teofanía y es ahora la tierra toda el templo de la gloria de Yahweh (cf. *Sal.* 22. 19; *Is.* 66. 1) [38a]. Pero junto a esta concepción "numínica" y cósmica de la santidad divina, solemnemente confesada en una fórmula enfática y concentrada en el título peculiar exclusivo "Yahweh Sebaot" [39], el profeta percibe el alcance moral de la santidad de Dios, el reflejo de su gloria en el corazón del hombre, una esfera del cosmos que reclamará Yahweh más que ninguna otra.

En su reacción ante la visión de Dios da testimonio de ello por la conciencia de su "impureza", solidaria de la impureza de todo el pueblo [40], en contraste con la santidad divina; Israel no refleja la gloria divina y no puede proclamarla, por lo que debe temer su anonadamiento. Este motivo se une al clásico de la visión de Dios en la expresión del "pavor sacro" ante lo divino como riesgo de muerte [41]. Convierte, además, la teofanía en "juicio" que lleva al profeta a la confesión no sólo de su finitud sino de su pecado [42]. La

[37] Posiblemente es una fórmula cultual usada en el Templo; cf. Lindblom, o. c. p. 128; Vaccari, o. c. p. 165; Schmidt, o. c. pp. 27, 30; Engnell, o. c. pp. 11, 16, 20, 35; en contra, Kaiser, o. c. p. 60; cf. *supra* n. [f] al v. 3.

[38] Sobre el origen cananeo del atributo divino personal "santo" cf. Wildberger, o. c. p. 249; W. Schmidt, 'Wo hat die Aussage: Jahwe "der Heilige" ihren Ursprung?', ZAW 74 (1962) 62-66; Whitley, o. c. p. 40, también considera esta idea tardía. Para su sentido en Isaías cf. Duhm, o. c. p. 66; Gray, o. c. p. 106; Penna, o. c. p. 86; Kaiser, o. c. p. 60; Vaccari, o. c. p. 165; Fruhstorfer, o. c. p. 416; Laridon, o. c. p. 7; Béguerie, o. c. p. 22; Knierim, o. c. p. 55; Renaud, o. c. p. 133; Seierstad, o. c. pp. 97, 100; Liebreich, o. c. p. 38; Buber, o. c. pp. 370 s.

[38a] Así también L. Alonso-Schökel, *Isaías* (Madrid 1969) p. 45.

[39] El título se refiere a las "huestes celestes" ("estrellas" y "ángeles"; cf. *Gen.* 2. 1; *3 Rey.* 22. 19; *Sal.* 148. 2) y supone posiblemente una degradación del panteón cananeo ante el Dios único, Yahweh; cf. Kaiser, o. c. p. 60; Engnell, o. c. p. 33; Von Rad, o. c. p. 32. Maier (cf. *supra* n. 31) lo cree originario de la época davídica y expresión de los ejércitos del Norte y del Sur. Sobre el particular últimamente J. L. Crenshaw, '*JHWH ṣĕbā'ôt šĕmô*: A Form-Critical Analysis', ZAW 81 (1969) 156-75; J. Jeremias, 'Lade und Zion. Zur Entstehung der Ziontradition', *Probleme biblischer Theologie*, Fs. Von Rad (München 1971) pp. 187 ss.

[40] El término es posiblemente de origen cultual (Schmidt, Engnell), pero aquí refleja un alcance mayor: la impureza radical de la criatura y la conciencia agudizada de pecado como realidad social en que el profeta participa. Es esa realidad la que se hace presente ante Yahweh en el profeta, pues sólo como "hijo de Israel" tiene acceso a su presencia. No es preciso ver aquí un reflejo de la ideología regia de la "expiación" cultual; cf. Duhm, o. c. p. 67; Schmidt, o. c. pp. 30 s.; Kissane, o. c. p. 74; Kaiser, o. c. p. 63; Knierim, o. c. p. 55; Neher, o. c. p. 315; Engnell, o. c. pp. 39 s.; Von Rad, *Theologie*, v. I p. 284; v. II p. 76; Seierstad, o. c. pp. 96, 101, 103, 123; Dreyfus, o. c. pp. 362, 364. Buber, o. c. p. 372, habla de la identificación de Isaías con el Rey leproso Ozías, el "impuro" (cf. *Lev.* 13. 45) (!).

[41] Cf. *supra* n. 15.

[42] Este aspecto ya es señalado por Kissane, o. c. p. 74; Kaiser, o. c. p. 57 y Seierstad, o. c. p. 96; últimamente ha insistido sobre él Knierim, o. c. p. 54 (seguido por Renaud). Pero creo que es excesivo calificar por eso de "teofanía de juicio" la presente y la de *3 Rey.* 22. 19 ss.; máxime cuando se considera según el propio

presencia de Yahweh ejerce una función de discernimiento en medio de su pueblo; es uno de los elementos de su realeza y cumplirá un papel esencial en la comprensión del mensaje profético.

La mención de los "labios" como expresión de la impureza está sin duda determinada por el subsiguiente rito de purificación más que por la referencia a la alabanza de los serafines en que Israel y el profeta no pueden participar [43]. Ese rito, por otra parte, tal como a nosotros nos es conocido por la literatura acádica y egipcia, está en relación directa con la promulgación de la palabra, sin que conozcamos un rito de expiación genérica del fiel que se llevase a cabo de ese modo [44]. No podemos, por tanto, disociar tal mención de la vocación-misión profética que a continuación se mencionará y hacia la que tiende todo el relato como unidad literaria y psicológica [45]. Nadie en Israel es apto para llevar la palabra divina que Yahweh viene a promulgar.

6. *Investidura*

Tal rito, descrito en la escena siguiente (vv. 6-7), constituye una escena de *investidura* en la que se precisa el sentido de la teofanía: Yahweh viene

Knierim que el "juicio" ya ha tenido lugar sin la asistencia del profeta. La *teofanía* (cf. *infra* p. 385) como forma literaria se define por el fin a que tiende; aquí, por la investidura y vocación del profeta; cf. Knierim, o. c. p. 59. Más claro aparece el aspecto judicial en *Is.* 40. 1 ss.; 42. 1 ss.; cf. *infra* pp. 343 n. 15, 401.

[43] En este sentido interpretan la mención de los "labios" Duhm, Fischer, Ziegler, Kaiser, Fruhstorfer, Scott, Seierstad; éste (cf. o. c. p. 102), así como Kaiser y Dreyfus, advierten que los "labios" representan aquí a la persona entera; lo cual es cierto, pero no anula la especial connotación que aquéllos tienen en relación con la palabra (cf. Wildberger, o. c. p. 252). Como tampoco la anula el hecho de ser la acción cultual siguiente la que determine su mención (Engnell). La sugerencia, en cambio, de que aquí el profeta se refiere a su "incapacidad de orar" (Kissane, Penna) no parece aceptable. En un contexto semejante de encargo de "palabra" tenemos el lugar paralelo *Ex.* 6. 12 (*'ăral śĕpātāim*).

[44] Cf. Wildberger, o. c. p. 252; Béguerie, o. c. pp. 27 ss.; Lindblom, o. c. p. 186; Engnell, o. c. pp. 40 s.; E. Otto, *Das ägyptische Mundöffnungsritual* (Wiesbaden 1960) pp. 80, 162. Más que de rituales de "purificación" (de pecado) se trata de rituales de "consagración", de "capacitación" en cierto sentido, realizados sobre las estatuas de los dioses (Babilonia) o de los hombres muertos (Egipto) en cuanto asimilados a Osiris. Por eso no me parece aceptable la opinión de Zimmerli, *Ezechiel*, BK XIII, 1 (Neukirchen 1969) p. 20, y de J. Pidoux, 'Encore les deux arbres de Genèse 3', ZAW 66 (1954) 42 n. 3. Ultimamente J. C. Goyon, *Rituels funéraires de l'Ancienne Égypte* (Paris 1972) pp. 89 ss.

[45] Así Duhm, o. c. p. 67; Fischer, o. c. p. 62; Ziegler, o. c. p. 28; Vaccari, o. c. p. 100; Laridon, o. c. p. 29; Knierim, o. c. pp. 61 s., 64; Lindblom, o. c. p. 186; Von Rad, o. c. p. 76; Schildenberger, o. c. p. 413. En este sentido es exacta la observación de Walz: "Das Erlebnis der Berufung... wie in einem perspektivischen Fluchtpunkt laufen alle Erlebnislinien in diesen seelischen Akt zusammen. Heigligkeits-, Sündigkeits- und Begnadungserlebnis erhalten erst von Berufungserlebnis her ihren eigentlichen Sinn" (cf. R. Walz, 'Die rassenpsychologische Deutung prophetischer Berufungserlebnisse', ZAW 59 (1942-43) 117); y Häussermann: "Im dem Vorgang der Lippenweihe ist schon die in der Audition ergehende Aufforderung an Jesaja, sich als Yahwes Bote bereit zu stellen, enthalten" (cf. F. Häussermann, *Wortempfang und Symbol in der alttestamentlichen Prophetie*, BZAW 58 (Giessen 1922) p. 79).

a elegir y preparar un portavoz de su palabra[46]. La purificación está ya especificada por la misión. La lleva a cabo uno de los "serafim" por medio de una acción simbólica (tocar los labios con un instrumento sacro) acompañada de una fórmula declaratoria. Acción y fórmula constituyen una especie de sacramento de la investidura profética que tendría su modelo en otras investiduras cúlticas [47]. Que la investidura sea purificadora deriva de ser la vivencia radicalizada de un rito dado en contraste directo con la santidad divina; la impureza de labios revela ahí su más profunda raíz, a la vez que la purificación manifestará el fondo de "simpatía" divina de donde brota la palabra profética. Esta no es simplemente "puesta en la boca" (cf. *Jer.* 1. 9), sino que reclama la transformación radical del corazón. El profeta, por el hecho de serlo, es un segregado y desolidarizado del pecado de su pueblo. El mismo Jeremías, en cuya boca "se pondrán las palabras de Dios", para poder continuar pronunciándolas habrá de "convertirse" (cf. *Jer.* 15. 19) de su vileza [48].

Literariamente, por lo demás, la acción se suelda perfectamente con la precedente, a la vez que v. 7 se corresponde literal y conceptualmente con v. 5a: "soy un hombre impuro de labios"/"al tocar esto tus labios... tu pecado quedará expiado". De esa manera, como ya hemos encontrado en otros relatos, el versículo 5 es de transición, cierra una escena y abre otra, creando así una perfecta continuidad en todo el relato. Permanece a lo largo de ella el esquema estilístico ternario que notábamos más arriba: triple es la acción del serafín ("voló... tocó... dijo") [49] y triple su efecto (tocar, desaparecer, expiar); el ritmo continúa siendo combinado (3/2) [50]. Digna de notar es la semejanza estilística de la fórmula declaratoria pronunciada por el serafín y el trisagio de v. 3, que constituyen dos *tricola* de ritmo muy semejante. Es lícito suponer que se trata de fórmulas litúrgicas utilizadas en una nueva dimensión, pero no se puede asegurar de manera apodíptica.

7. *Misión*

Cumplido el rito de investidura purificadora, el relato vuelve al ámbito propiamente teofánico de donde aquél le había desviado un tanto. De ese modo el *wā'ešma'* se corresponde con el *wā'er'eh,* dividiéndolo en dos partes proporcionales, visión y audición, separadas por la sección vv. 6-7, que no

[46] No es preciso suponer una "confusión" entre el "perdón de los pecados" y la "purificación de labios" como profeta, según propone Lindblom. La investidura es una "consagración" que alcanza al profeta en toda su profundidad humana. Sobre el valor del rito de purificación como iniciación a la función de portavoz de Yahweh cf. Reventlow, o. c. pp. 63-65.

[47] Cf. *infra* p. 397. No se conoce en la Biblia un rito oficial de investidura profética. A propósito de la opinión de Reventlow sobre el "ritual de ordenación" profética cf. *infra* p. 281.

[48] Cf. G. del Olmo Lete, 'La unidad literaria de *Jer.* 14-17', EstBib 30 (1971) 25.

[49] El inciso *bĕmelqāḥayim lāqaḥ,* que supone una acción anterior ("había cogido"), no se cuenta; no está coordinado como los otros *(wayyā'op... wayyagga' wayyō'mer).*

[50] Cf. Alonso-Schökel, o. c. p. 117.

ha de suponerse ha sido requerida para que el profeta pueda acceder a escuchar la palabra de Dios sino para la misión [51]; no menos precisa hubiera sido su purificación para "ver a Dios". Por otra parte, si comparamos nuestro relato como *3 Rey.* 22. 19 ss. vemos cómo la palabra de Dios sigue inmediatamente a la descripción de su visión. La intercalación aquí del rito de purificación se debe a la peculiaridad de esta teofanía, que es una teofanía de vocación, dentro de la cual cumple aquélla la función de investidura.

La sección (vv. 8-11) se organiza literariamente según el esquema de *envío de mensajero* [52]. Su primer elemento, la elección del mismo, en cierto sentido repite el momento de la investidura, pero desde otro género literario (*'et mî 'ešlaḥ ûmîyēlek... // šĕlaḥanî... lēk)*; de manera que podemos ver aquí la combinación de dos tradiciones distintas para interpretar la función profética, una de origen cúltico tiene al profeta como portavoz oficial de la palabra divina, la otra, de origen regio, le considera como mensajero de la divinidad. Esta, por su parte, se halla ya fijada en la tradición, tanto bíblica (cf. *3 Rey.* 22. 19: "¿quién seducirá...? ...yo le seduciré..."; cf. *Gen.* 37. 13, *lĕkah wĕ'ešlāḥăkā... hinnēnî*) como extrabíblica [53], en un diálogo deliberativo de Dios con su corte. En ese sentido el v. 8 no es tanto la manifestación de la disponibilidad del Isaías que voluntariamente se ofrece para el ministerio profético [54], cuanto la constatación con fórmulas tradicionales de estar ya fundamentalmente capacitado y en posesión de tal función. En realidad el profeta es tal desde el momento de su investidura, incluso desde el momento de su acceso a la visión de Dios. Ya veremos que en las vocaciones de Jeremías y Ezequiel, donde de nuevo aparecen las dos tradiciones, tal mo-

[51] Cf. Wildberger, o. c. p. 253. Tiene razón Knierim, o. c. pp. 61 s., cuando ve en esta sección (vv. 6-7) la "novedad" del relato que orienta el sentido de la teofanía y prepara lo siguiente; esta visión integradora es la que revela el sentido del todo y de las partes en él. Por el contrario, resultan muy difusas las digresiones de Seierstad, o. c. pp. 103 ss., 127 s., sobre la "escisión" de la conciencia del profeta y la superación de la angustia de muerte por la gracia salvadora que aflora en una irrevocable determinación de servicio.

[52] Cf. C. Westermann, *Die Grundformen prophetischer Rede* (München 1960) p. 72; *infra* p. 386.

[53] Cf. *supra* n. °. La pregunta es más bien retórica y equivale a la "vocación" (cf. Engnell, o. c. p. 42; a este propósito Kaplan, o. c. p. 252; Von Rad, *Theologie*, v. II p. 84); pero los mensajeros están en realidad ya elegidos: en *3 Rey.* 22. 19 ss. es un "espíritu", en el texto acádico citado por Engnell y Béguerie un sacerdote que el Dios toma de su mano como instrumento; aquí Isaías está ya investido. Kaiser, o. c. p. 64, opina que esta descripción de la elección del mensajero se debe a la idea de que el hombre no puede de suyo ser mensajero de Dios, que de esa manera queda superada. Pero se ignora que para estas fechas es ya clásica la concepción del profeta como mensajero, portavoz, consejero divino (cf. *Ex.* 3. 10; 4. 11 ss.; *Amós* 3. 7) y la existencia de tal forma deliberativa fija ya en la tradición.

[54] Cf. Wildberger, o. c. p. 253; Gillie, o. c. p. 312: "Cleaning brought with it an inmediate sense of personal freedom and personal capacity. The authentic experience of divine grace brought with it assurance of emancipation and equipment"; en el mismo sentido Seierstad, o. c. pp. 104, 130 (cf. *supra* n. 51); Schmidt, o. c. p. 31; Kaiser, o. c. p. 64; Fruhstorfer, o. c. p. 419; Laridon, o. c. p. 30; Béguerie, o. c. p. 32; Lindblom, o. c. p. 186; Von Rad, o. c. p. 76.

mento queda absorbido en la simple iniciativa divina, sin esperar la respuesta del enviado [55]. Podemos, en consecuencia, organizar así la perícopa:

a) Elección del mensajero	6. 8
b) Envío y encargo de mensaje	9a
c) Mensaje:	
1) Reproche	9b-10
2) Intercesión profética	11a
3) Castigo	11b

Tenemos así cumplido el esquema exacto de esta forma literaria tal como aparece en los mensajes individuales y sobre todo tal como se organiza luego en el profetismo israelítico en forma de oráculo [56]. Se distinguen netamente las dos partes de que éste se compone. No obstante, es de notar que no estamos ante un oráculo *concreto* que el profeta deba transmitir, sino ante el sentido de lo que será su actuación oracular: predicar para que no le entiendan. Esta actuación se explica en v. 10 como una misión que debe cumplir con su palabra. El paso del encargo de palabra al de acción hace que falte aquí uno de los elementos característicos del oráculo profético: la fórmula de mensaje "así dice Yahweh". Se halla implícita en el *wayyō'mer* de v. 11a, impuesto por la intervención dialogal del profeta que separa claramente las dos partes del oráculo. No es la primera vez que nos encontramos con el esquema oracular como expresión de la misión profética, que se encarnará constantemente en ella [57], y aún volveremos a encontrarlo. A partir de este hecho literario se debe intentar la comprensión del mensaje recibido.

Esta primera palabra que Isaías escucha de boca de Yahweh no deja de ser sorprendente; se encuentra, sin embargo, en la línea de la más pura tradición bíblica (cf. *3 Rey.* 22. 20) y podemos decir que representa la vivencia mística de la doctrina del endurecimiento como elemento del plan salvífico de Yahweh [58]. El mensaje dice: "Oíd bien, que no vais a entender, mirad con cuidado que no vais a comprender". Se invita al pueblo a oír y ver la palabra profética y el curso de los acontecimientos que ella ilumina o predice. Ambos imperativos vienen seguidos de otros dos, que se les coordinan

[55] Es corriente mencionar, a este propósito, el contraste con la actitud reticente de Moisés y Jeremías, y el problema de la "libertad" de la vocación profética (cf. *supra* p. 125 n. 63). Se manifiesta así una preocupación extraña al texto bíblico, que se ofrece como "vivencia de fe", no como determinismo psicológico.

[56] Cf. Westermann, o. c. pp. 72 ss., 92 ss.

[57] Cf. *supra* pp. 95, 220; *infra* p. 371.

[58] Se trata de una doctrina de larga tradición bíblica; cf. F. Resse, *Das Verstockungsproblem im Alten Testament*, BZAW 74 (Berlin 1955) pp. 31-40, 59 ss., 66 ss., 82 ss.; K. L. Schmidt, 'Die Verstockung des Menschen durch Gott', TZ 1 (1945) 1-17; J. Gnilka, *Die Verstockung Israels. Isaias 6. 9-10 in der Theologie der Synoptiker*, StANT 3 (München 1961); E. F. Suttcliffe, 'Effect as Purpose: a Study in Hebrew Thought Pattern', Bib 35 (1954) 320-27; Seierstad, o. c. p. 47; Engnell, o. c. p. 26; Zimmerli, o. c. p. 19; M. Buber, o. c. p. 374. Ultimamente J. M. Schmidt, 'Gedanken zum Verstockungsauftrag Jesajas (Is. 6)', VT 21 (1971) 68-90.

con la partícula "waw"; esto da lugar a una construcción de volitivo indirecto que se traduce bien en español así: "Oíd (o, ya podéis oír), que no vais a entender..."; o mejor aún: "oíd, pero sin entender, aunque no entenderéis..."[59]. Con esta paradoja se expresa el desahogo amargo de un predicador que tiene aún que repetir su sermón ante su auditorio embotado y rebelde que incluso se permitirá decir: "¡Que se dé prisa en cumplir su plan para que veamos!" (5. 19); tiene ojos pero no ve, oídos pero no oye, pues ha perdido el sentido de la palabra de Dios (cf. *Ez.* 3. 5-8). Se trata de un vehemente giro retórico que a través de la polaridad antitética de conceptos (oír/no entender; ver/no comprender) pone de relieve la obcecación del pueblo. Es, fundamentalmente, una acusación, una invectiva. A esto se va a reducir el mensaje del profeta, a *reprochar* al pueblo su obcecación; y aun esto le resultará inútil, pero será esencial para la historia de la salvación.

La orden siguiente (v. 10) explica el significado de su misión como consecuencia de la actitud del pueblo. Comúnmente se entiende que aquí se pasa de la paradoja a la sinécdoque y se toma el efecto por la causa: "ve... y embota el corazón de ese pueblo... endurece sus oídos, ciega sus ojos...". Pero no sólo se le ordena hacer y decir lo que en realidad es reacción del pueblo; su predicación *de hecho* va a obstinar más a ese pueblo, su misión no va a hacer otra cosa que dar la definitiva justificación al castigo, que también habrá de anunciar como mensaje propio[60]. Literariamente se vuelve a tomar la metáfora anatómica (el v. 5, "impureza de labios") y se construyen dos series de proposiciones en perfecto orden quiástico (corazón, oído, ojos/ojos, oídos, corazón) con inclusión de los mismos verbos (vv. 9b/10b, *šāma'*, *bîn*, *rā'āh*) y ritmo paralelo (3+2+2/2+2+3/2). Aquella impureza deriva de una incapacidad de percepción de la palabra de Dios.

El profeta desde la absorbente impresión del Dios de pureza absoluta percibe su misión de portavoz de la palabra divina como una misión de juicio, de ofuscación del pueblo que no está a la altura de su sentido. Dado ésto, es enviado en definitiva a endurecerle y así empujarle al borde inevitable de su destrucción. Y eso por expresa voluntad de Yahweh. No basta para solucionar la antinomia de esta misión remitir al valor de indicativo o futuro del imperativo en hebreo[61], ni al estilo paradójico propio del genio semítico que no distingue el orden de la intención del de la ejecución y puede tomar un efecto por un mandato y atribuir a Dios la causalidad de todo proceso creado sin distinguir niveles de funcionalidad. Todas estas peculiaridades sicológicas y literarias están al servicio de una teología que es ella misma paradójica. El Dios de la Biblia está empeñado en una obra imposible, la salvación de su pueblo, y en consecuencia le envía figuras de gra-

[59] Cf. Joüon, o. c. p. 352 § 1231.

[60] Cf. Kaiser, o. c. p. 66; Fruhstorfer, o. c. p. 420; Knierim, o. c. p. 58; Lindblom, o. c. p. 186; Suttcliffe, o. c. p. 322.

[61] Cf. *supra* n. [q]; hay que tener en cuenta que todo modo de expresión implica, es, un modo de concebir.

cia, vigías [62] en tiempo de crisis. Su misión, de hecho, es predicar la confianza en Yahweh solo, la conversión, que es lo que supone nuestro mismo texto (v. 10b, "se convierta y se le cure"). Pero, igualmente de hecho, esta palabra extrema confirmará al pueblo en su pecado; así ella y su portavoz son los causantes inmediatos de esa obstinación. Dios quiere esa obstinación, la prevee y la provoca, porque de ella saldrá la única vía de salvación que le queda al pueblo que tiene que salvar: *el castigo* [63]. Dios quiere castigar porque quiere salvar; lo tremendo sería que no quisiera castigar. Esta es la suprema amenaza: "¿Para qué vais a ser castigados si volveréis a la prevaricación?" (*Is.* 1. 5) [64]. Ese castigo, por más absoluto que parezca, debe entenderse siempre a la luz de la elección de Israel que es una gracia irreversible e incorruptible, aunque el profeta no la explicite. Esa gracia no puede ser sofocada, porque eso significaría la derrota de Yahweh que se muestra impotente ante la maldad del corazón humano. El profeta mismo, con sus labios purificados, es el mejor testimonio de la indestructibilidad de Israel [65].

El profeta es así enviado no sólo a anunciar el *castigo seguro,* sino a obstinar a aquellos que lo han de sufrir para que no se frustre dicho castigo. Su palabra no indica meramente lo que se avecina, sino que va a provocar un proceso de descomposición, va a obligar a tomar posiciones. Anunciar un castigo que no se apoyase en esa obstinación sería lo teológicamente injustificable. Por lo demás, todo este proceso visto desde Yahweh, "que se sienta en un trono alto", adquiere esa formulación paradójica que le dan nuestros versículos y equivale a la "profecía" de la misión frustrada de un profeta de desgracia. Su vocación es su propia descripción: toda su actividad se reducirá a un fracaso aparente; pero en realidad ese anuncio es ya una garantía de su éxito, una aseguración de que tal fracaso no cae fuera de su misión. A pesar de ser enviado al pueblo como signo de misericordia, pues Yahweh quiere que se atienda a su palabra, en realidad es enviado a confirmarlo en su iniquidad, a obligarle a rechazar esta última posibilidad y convertirse así en sujeto necesario de irremediable castigo [66].

[62] Cf. W. Eichrodt, 'Das prophetische Wächteramt. Zur Exegese von Hes 33', *Tradition und Situation,* Fs. Weiser (Göttingen 1963) pp. 31-41; P. Auvray, 'Le prophète comme guetteur, *Ez.* 33. 1-20', RB 71 (1964) 191-205; G. del Olmo Lete, 'Estructura Literaria de *Ez.* 33. 1-20', EstBib 22 (1963) 5-31.

[63] Cf. Schmidt, o. c. p. 31; Gray, o. c. pp. 110 s.; Hesse, o. c. p. 76; Fischer, o. c. p. 63: El endurecimiento asegura el castigo, que es el hito de la misericordia; la palabra que no convierte, endurece. "Gerade darin besteht das Gotteswunder, dass in dem Gericht die Gnade Gottes am Werk ist, die aufbaut indem sie zerstört, und mitten in Untergang neues Leben schafft"; cf. A. Weiser, *Das Buch des Propheten Jeremia,* ATD (Göttingen 1960) p. 8. La obstinación es así provocada por un "exceso" de palabra de Dios, no por su privación; cf. Duhm, o. c. p. 69; Béguerie, o. c. p. 34.

[64] Según una versión corriente. Sin embargo, Dhorme y la NEV traducen: "¿dónde seréis heridos si volvéis a revelaros?".

[65] Cf. Knierim, o. c. p. 67, que ve la idea de "resto" expresada en esta purificación, no en v. 13; para Hesse, o. c. pp. 88 s., en esta idea se salva la antinomia entre las dos formas de la predicación profética: de juicio y de salud; cf. también Lindblom, o. c. pp. 187 s.

[66] Entendido así no hay inconveniente en aplicarlo a todo Israel, sin necesidad de limitarlo al reino del Norte como quiere Heschel, o. c. pp. 89, 191. Creo que el

En definitiva, los vv. 9-10 deben entenderse como "reproche" a una obstinación que tiene que escogerse como única vía de justificar y fundamentar el "castigo". Sólo en relación con éste puede ser entendida, no como una realidad querida por sí misma. Por eso, a la pregunta del profeta que siente toda la pesadumbre de su misión y quisiera poner un límite a la misma por su parte *intercediendo*: "¿hasta cuándo, Señor?" [67], responde Yahweh con la dureza que reclama el reproche hecho: "hasta que venga la devastación, las ciudades queden sin habitantes, las casas sin moradores y el campo sea devastado con la desolación". El castigo total, la desolación universal es lo único capaz de acabar con la obstinación del pueblo, con su actitud rebelde. Ciudades y casas quedarán vacías, la tierra de labor *('ădāmāh)* hecha un erial *(šĕmāmāh)*; imagen concisa y precisa de una destrucción general de la nación o de una deportación, como a continuación se explica. Pero no se dice que este castigo sea la escena última, el fin de la relación de Yahweh con su pueblo. Es simplemente la misión de Isaías, anunciar e inducir dicho castigo, como lo será durante casi dos siglos de todos los profetas desde Amós a Ezequiel. Pero su misión se inscribe en la historia santa, no significa su "fin". Por otra parte, es esta una realidad teológica que aquí no se resalta, centrada como está la perícopa en la descripción de la vocación del profeta y del sentido de su misión y mensaje. Como dijimos más arriba, no se trata de uno concreto que deba transmitir tal cual, sino del sentido general de su función profética. La teofanía de vocación está ordenada a crear al profeta, sus "palabras" arrancan a partir de ahí.

También este versículo tiene una organización literaria perfecta: orden quiástico (devastación, ciudades-habitantes // casas-moradores, devastación), con inclusión de conceptos (verbo *šā'āh*) y ritmo similar (3+3+3+3). De este modo vemos cómo del punto de vista estructural la sección vv. 8-11 se organiza de modo perfectamente equilibrado. El v. 8 se corresponde formalmente con el v. 11: en el primero a una interrogación responde el profeta de Yahweh, en el segundo, a la inversa, es Yahweh quien responde a la pregunta del profeta; en ambos casos con estructuración inclusiva. Estas cuatro palabras enmarcan otra que ocupa el centro de la sección (vv. 9-10) y que a

problema hay que enfocarlo desde esta perspectiva de la palabra profética como elemento del proceso salvífico más que como "palabra creadora" (cf. Von Rad, *Theologie*, v. II pp. 165 s.); en todo caso es inadmisible la concepción "mágica" que propone A. F. Key, 'The Magical Background of *Is.* 6. 9-13', JBL 86 (1967) 198-204; no estamos aquí ante ningún oráculo concreto que el profeta deba anunciar.

[67] La fórmula corresponde a la forma literaria de la "lamentación"; cf. C. Westermann, 'Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament', ZAW 66 (1954) 53; Engnell, o. c. p. 44; Béguerie, o. c. pp. 34 s.; Wildberger, o. c. p. 257. Con todo, no es claro que aquí represente un acto de "intercesión" del profeta, como teníamos en *Amós* 7. 2,5, según piensan Duhm, Kaiser, Béguerie, Engnell, Häussermann y Hempel entre otros. Estimo que la pregunta no se refiere a la duración de la obstinación del pueblo, sino a la de la función del profeta que habrá de actuar hasta que el castigo llegue; manifiesta así una cierta preocupación personal "en la línea" de las *objeciones* que vemos en otros relatos de vocación; sirve para precisar su misión y justificarla como encargo de Yahweh no como pretensión propia. Quizá contenga implícita la fe en lo limitado y no definitivo de tal situación; cf. Seierstad, o. c. p. 106.

su vez está también organizada inclusivamente como vimos más arriba. Se crea así en toda la perícopa un concentrismo en torno al v. 10 similar al que encontrábamos en 6. 1-5 en torno a v. 3. De esta manera las dos secciones de la teofanía, la visual y la auditiva, tienen una estructuración semejante, que a su vez enmarca paralelamente a vv. 6-7 que constituyen el centro de todo el relato. Ello nos demuestra el alto grado de elaboración literaria que en él domina y su intensa unidad de composición [68].

8. *Ampliación*

Los versículos restantes 12-13 constituyen ya una *ampliación* del castigo precedente, entendiendo el término en sentido meramente literario, como desarrollo y explicitación de lo enunciado previamente, pero sin que ello suponga necesariamente un origen tardío o simplemente posterior [69].

Con ello se significa meramente que estamos ante un elemento literario que desborda o prolonga un esquema o estructura ya en sí misma suficiente y cerrada. No se puede decidir si continúa hablando Yahweh (la 3.ª p. no es dato decisivo) o si lo hace ahora el profeta [70]. La ampliación se hace en primer lugar por una interpretación de conceptos que no es "repetición": la devastación *(šā'āh)* es una deportación *(riḥaq)* que produce la desolación ('*ăzûbāh)* [71], manteniendo el paralelismo de los términos (moradores, hombres/hombres; tierra [campo, *'ădāmāh*]/tierra [país, *'ereṣ*]). En este sentido se puede ver aquí una referencia al "resto", a la pervivencia de Israel, en cuanto los habitantes de v. 11 no son entregados a la aniquilación sino deportados. Con todo, dicho concepto no es aquí intentado directamente, sino que se trata únicamente de especificar el castigo.

Esto es de importancia para alcanzar el sentido de v. 13, en el que se insiste sobre la universalidad de aquél. Ha sido objeto de múltiples interpretaciones. Unos lo rechazan como inauténtico, junto con v. 12, y con más razón su final *(zera' qōdeš maṣṣabtāh)* que se supone desconocido de los LXX [72]. Otros lo retienen como genuino, incluido o excluido dicho final [73]. En esto, además de la razón de crítica textual mencionada, juega un gran papel la idea del "resto" que se supone mencionada en v. 13 y que para unos es extraña al sentido del oráculo de castigo aquí enunciado, una atenuación del mismo, y para otros es su contrapartida imprescindible, esencial en la predicación profética y sobre todo en la de Isaías que lo desarrolla de modo sis-

[68] Es raro que los "críticos" no hayan propuesto también aquí una distinción de "capas" o "tradiciones" como en la vocación de Gedeón; cf. *supra* pp. 118 ss.

[69] Como "añadidura" los tienen Duhm, Schmidt, Kaiser, Wildberger en razón del uso de la 3.ª p. y de su carácter repetitivo, motivos que no son concluyentes. Los retienen Gray, Fischer (epílogo), Kissane, Fruhstorfer, Laridon, Seierstad, Engnell.

[70] Sobre el uso de la 3.ª p. en discurso directo de Yahweh cf. *supra* p. 213 n. f.

[71] Los LXX traducen *'oi kataleiphthéntes*; cf. *supra* n. w.

[72] Traducen: *'ōs terébinthos kaì 'ōs bálanos 'ótan 'ekpésē 'apò tēs thēkēs 'autēs.*

[73] Cf. *supra* n. c'.

temático por primera vez [74]. El problema se ha visto ulteriormente complicado por la lectura que ofrece el rollo de Isaías de Qumrán (1QIsa) con sus variantes *mšlkt* (por *běšalleket*) y *bmh* (por *bām*).

Aquí partimos de la fundamental validez del TM, interpretando la lectura de los LXX como una haplografía por "homoteleuton" [75]. Nos ofrece una proposición condicional y una comparación que pretende aclararla. Aquella asegura que "aún un décimo que quedase en ella, volvería a ser entregado al fuego devastador"; el décimo de la tierra es un décimo de sus habitantes, pues ésta es la suposición del versículo precedente al que se refiere *(bāh)*: la tierra *('ereṣ)* es "morada de hombres", que la abandonan *('ăzûbāh)* porque Yahweh los aleja *(riḥaq)*. Así resulta preferible ver en *bā'ēr* no una devastación por "pastizaje" (abandono de la tierra a las bestias), sino "otra forma" *(wěšābāh)* de castigo de sus moradores, que precisamente por desbordar los conceptos anteriores *(šā'āh, riḥaq)* necesita aclaración, a la vez de ser inducida por tal aclaración.

Aquí radica la principal dificultad de interpretación. Hay que tener bien en cuenta qué es lo que dicha comparación pretende aclarar: "aunque" en una *tierra* quedase una *décima parte* (de sus moradores), sería *consumida* (por el fuego): exterminio total. A continuación, la *tierra* es comparada al *árbol* o árboles con los que, al ser cortados, se hace una *estela* [76]; para que la comparación *aclare* realmente el destino del "décimo" de la tierra, es preciso que también eso que se saca del árbol, la estela, esté especialmente destinado al fuego con todo lo demás (ramas, raíces, follaje) [77]. La frase que lo indica ha de ser *zera' qōděš maṣṣabtāh*, la que explica *wěhāyětāh lěbā'ēr*; pero esto sólo es posible si se ve en ella una "fórmula de execración". Es decir, lo que del árbol ha quedado es esencialmente un objeto destinado al

[74] Así más o menos Ziegler, o. c. p. 30; Fischer, o. c. p. 64; Fruhstorfer, o. c. pp. 421 s.; Laridon, o. c. p. 32; Lindblom, o. c. pp. 186 ss.; Neher, o. c. p. 231; Engnell, o. c. pp. 47, 50; Guillaume, o. c. p. 41; así también últimamente M. Rehm, *Der Königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja* (Kevelaer 1968) pp. 35, 121, 347, 372 ss.; cf. *supra* n. 65. Por su parte Von Rad, o. c. p. 175, pone en duda la importancia de esta noción en Isaías. Para una bibliografía cf. R. De Vaux, 'Le "Reste d'Israël" d'après les Prophètes', RB 42 (1933) 526-39; S. Garofalo, *La nozione profetica del Resto d'Israele* (Rome 1943); F. Dreyfus, 'La doctrine du reste chez le Prophète Isaïe', RScPhibT 39 (1955) 361-86. Una revisión crítica del problema con la exclusión de su desarrollo sistemático en Isaías la ha llevado a cabo U. Stegemann, 'Der Restgedanke bei Isaias', BZ 13 (1969) 161-86; tambien G. Fohrer, 'Jesaja 1 als Zusammenfassung der Verkündigung Jesajas', ZAW 74 (1962) 257 s.

[75] Cf. *supra* n. c' y 72; en todo caso la versión que dan de v. 12 no dice mucho en su favor.

[76] Incluso, siguiendo la sugerencia de Albright, se puede ver aquí mentada la execración de un "alto", con cuyo árbol sagrado se compara Israel: se le derriba, pero eso no significa el fin de la idolatría en el lugar, pues con él se hace una estela. También esta estela debe ser consumida por el fuego.

[77] Si se equipara el "décimo" al árbol mismo, entonces queda sin función semántica la *maṣṣēbāh*.

fuego, execrable [78]. Aquí radicaría la referencia cúltica y no en las lecturas que proponen Brownlee, Hvidberg, Albright e Ivry [79]. Estos tienen perfecta razón cuando insisten en el hecho de que *maṣṣēbāh* no significa en hebreo otra cosa que *estela cúltica*, nunca "tronco" de árbol y menos la parte que queda en tierra después de talado el árbol. Pero, a la vez, tampoco se puede ignorar la estructura semántica de la comparación y hacer de esa *maṣṣēbāh* un "retoño" o "simiente" sacra, es decir, un signo de indestructibilidad, exactamente lo contrario de lo que la comparación reclama [80]. Excluimos, pues, de este texto la idea de resto, pero no en virtud de ningún prejuicio *literarkritisch* que considere dicha idea tardía e inaceptable en un profeta de desgracia [81], sino en virtud únicamente de la semántica de la frase. El mensaje de vocación se termina así en un tono de castigo universal, de exilio total, en una perspectiva paralela a la que ofrecía el de Amós (9. 1-4) y Oseas (1. 2-9). Como decíamos más arriba, debe ser entendido en el horizonte de la Historia santa y a la luz de la propia figura purificada del profeta, que también como el décimo último ha sido sometido a la prueba del fuego (cf. v. 7), para salir de ella purificado, no consumido; el mismo fuego de Dios puede producir efectos diversos según se le acepte desde la confesión del propio pecado o desde la obstinación y endurecimiento de corazón; según se aprenda o no a ver en el castigo divino una gracia de salvación.

[78] El décimo que escapa de Israel al castigo es una realidad "idolátrica", convertida en lo que adora (cf. *Sal.* 115. 5 ss.: "tienen ojos y no ven, oídos y no oyen... se les asemejan los que los hacen").

[79] Brownlee, partiendo de 1QIsa, traspone *wĕkā'allôn* después de *mšlkt* y traduce: "as an oak when it is thrown down, and as the terebinth by the sacred column... (o bien: the terebinth, the sacred column)". Se referiría a la execración de los altos por Ezequías, juzgada insuficiente por Isaías y proyectada en su vocación como símbolo de la nación. Hvidberg retiene simplemente 1QIsa, traduciendo: "... that lie flung down upon the masseba in the bama. The holy seed its (the bama's) masseba". La semilla sacra y la masseba representan a Adonis; se anuncia la destrucción del pueblo y de sus árboles y lugares sacros. Albright lee: *kĕ'ēlāh ûkĕ'allôn 'ăšēr(āh) mošlākôt (bĕ)maṣṣēbôt bāmāh*; "like the terebinth goddes and the oak of Asherah, cast out with he stele of the high place". Tendríamos aquí una sumaria descripción de los instrumentos cúlticos de un "alto" idolátrico en Israel. Por fin, Iwry corrige y lee: *kā'ēlāh wĕkā'allôn (wĕ)'ăšēr(āh) (ham)mušleket (mim)maṣṣebet bāmāh*, "...when it is flung down from/(on) a sacred column of a High place". Las razones de tal lectura son el metro, el uso raro de *'ăšer* en poesía, la mención de esos términos juntos en la Biblia, su conexión con *maṣṣēbāh* y *bāmāh* y el par *ilat / aṯrt* en la literatura ugarítica. Reflejaría la revolucionaria execración de un "alto". Las cuatro lecturas, que son fundamentalmente coincidentes en el sentido, no han sido, con todo, aceptadas ni por los comentarios (p. ej., Kaiser, Wildberger, Lindblom), ni por las versiones posteriores (p. ej., Dhorme, BJ, Colunga, Alonso-Schökel; pero cf. NEV y P. Auvray, *Isaie 1-39* (Paris 1972) a. l. Ultimamente Y. Weitz, '*Kā'ēlāh wĕkā'allôn... bĕšalleket* (Is. 6. 13)', BethM 15,4 (1970) 456 s., que no me ha sido accesible.

[80] Por otra parte, no se ve en qué sentido una *maṣṣēbāh* puede ser "germen santo" en teología yahwista, como advierte Hvidberg. Pero es metodológicamente improcedente concluir de ahí que por tanto el término no puede significar "estela" cúltica, como hace Wildberger, o. c. p. 234.

[81] Engnell, o. c. pp. 15, 23, 52 s. insiste sobre este aspecto.

9. *Estructuración. Redacción*

Como resumen del análisis realizado, podemos trazar el siguiente esquema estructural del relato:

I)	*Introducción*: datación	6. 1aα
II)	*Teofanía*: visión: fórmula *(wā'er'eh)*	1aβ
	formas teofánicas: descripción, el Señor *sentado*	1aβ
	efecto: "sus *haldas llenaban (mĕlĕ'îm)* el *templo*"	1b
	formas adjuntas: descripción, serafines (alas)	2
	antífona: *Yahweh Sebaot*	
	efecto: "su *gloria llena (mĕlō')* la *tierra*"	3
	formas inferiores: descripción, templo (puertas)	4a
	efecto: "el *humo llenaba (yimmālē')* la *casa*"	4b
	reacción: miedo por impureza de *labios*	5aα
	por solidaridad con el *pueblo*	5aβ
	porque "*mis ojos vieron a Yahweh Sebaot Rey*"	5b
III)	*Investidura*: situación escénica	6
	gesto: toca los *labios*	7aα
	fórmula: "toca los labios... desaparece tu pecado"	7aβb
IV)	*Misión* (audición): diálogo de misión:	
	elección: pregunta *('ešlaḥ... yēlek)*	8a
	respuesta *(hinĕnî šĕlāḥēnî)*	8b
	envío: fórmula de encargo *(lēk wĕ'āmartā)*	9aα
	destinatario ("ese *pueblo*")	9aβ
	mensaje ,reproche): *oír, entender, ver; corazón, oídos, ojos*=quiasmo	9b,10
	reacción: pregunta (intercesión): "hasta..."	11a
	respuesta (castigo): "hasta...", devastación, ciudades, habitantes = quiasmo	11b
V)	*Ampliación*: explicación quiástica	12
	explicación por símil (décimo - *maṣṣēbāh)*	13

A lo largo de la exposición precedente se habrá podido apreciar la total dependencia que el relato manifiesta en todos sus elementos respecto de la tradición teológica de Israel: teofanía, investidura, misión y mensaje. Ciertamente, para formular su vocación Isaías no precisaba esperar a que su propia experiencia le descubriera cuál era el sentido y contenido de la misión de un profeta de Yahweh en Israel [82]. Pero el hecho de que lo haga sólo

[82] Esta es la opinión de M. M. Kaplan, 'Isaiah 6. 1-11', JBL 45 (1926) 251-59, que estima no se trata de una experiencia de vocación, sino de la objetivación de la experiencia de fracaso de su ministerio. El endurecimiento no es misión profética, sino que traduce la obstinación del pueblo, atribuida restrospectivamente a Yahweh: "Augmented by a powerfull imagination, that conventional mode of thought was transformed into a vivid metaphor, so vivid as to become a genuine psychological experience" (p. 259). A esta opinión se inclinan, al menos parcialmente, Schmidt, o. c. p. 31;

se explica desde la vivencia personal de la misma. Estamos, pues, ante un auténtico "relato de vocación"[83]. Su dependencia, o mejor, su coincidencia con la visión de Miqueas Ben-Yimlá en *3 Rey.* 22. 19 ss. en cuanto a la representación teofánica (Yaweh Rey rodeado de su corte), la elección de un mensajero que se ofrece espontáneamente ("¿quién...?/Yo...") y en cuanto a su mensaje (endurecer o seducir), se debe a la situación básica que ambas reproducen: el consejo regio en el que se delibera la ejecución de los "planes" del Soberano[84]. A este consejo es admitido el profeta (cf. *Amós* 3. 7; *Jer.* 23. 16-22) y en ese sentido se puede afirmar que Isaías es ya un potencial mensajero de Dios, en virtud de la investidura recibida que le ha facilitado el acceso al consejo *(sôd)* divino[85]. La diferencia fundamental está en que en la visión de Miqueas el mensajero justifica la elección que de él se hace por la sagacidad que manifiesta para poner en práctica el plan divino (engañar al Rey con una profecía unánime falsa), mientras Isaías se ofrece incondicionalmente; las medidas conducentes a la ejecución del plan (endurecer al pueblo) le son señaladas por Dios mismo. Pero se trata de un "plan" inherente a la función misma de profeta del pueblo, que se da por "sabido" en el que acepta tal función. Que el plan divino (destrucción del Rey o del pueblo) sea el resultado de un "juicio" de Yahweh-Rey es perfectamente verosímil, pero aquí no se indica. Se trata de una Teofanía de "Consejo divino" no de juicio propiamente[86], y el enviado no es sólo un mensajero ("ve y di...") o portavoz de una sentencia, sino un plenipotenciario a quien se encarga la ejecución de un plan ("endurecer hasta la destrucción..."). Su colaboración es primordial en el éxito del mismo. La ilustración más precisa

Gray, o. c. p. 101; Gelin, o. c. p. 508; Hesse, o. c. pp. 59 s., 84 ss.; Mowinckel, 'Ecstatic Experience' p. 283; Alonso Díaz, o. c. pp. 738 s.; cf. también Von Rad, o. c. p. 162; Engnell, o. c. p. 25. Por su parte Love la tiene por una experiencia real, pero posterior en la vida del profeta (cf. Horst, o. c. p. 198) y Whitley considera el relato de época exílica o más tardía. Resueltamente contrarios a la idea de una retrospección se declaran Duhm, o. c. p. 64; Kaiser, o. c. p. 65; Fruhstorfer, o. c. p. 423; Seierstad, o. c. p. 46; Lindblom, o. c. p. 187. Más que reflejar un fracaso, este mensaje pretendería prevenir ante él (cf. Kaiser, o. c. p. 66; Von Rad, o. c. p. 165). En el carácter "tradicional" de tal concepción insisten Engnell, o. c. p. 26; Knierim, o. c. p. 67; Seierstad, o. c. pp. 47, 125 s.

[83] Así la mayoría de los autores; cf. en especial Kaiser, o. c. p. 59; Knierim, o. c. pp. 57 ss., 66 ss.; Seierstad, o. c. pp. 43, 52, 119 ss.; Lindblom, o. c. p. 186; Von Rad, o. c. pp. 67, 76, 84; Engnell, o. c. pp. 31 ss., 44 s.; para la opinión contraria cf. *supra* n. precedente. Wildberger, o. c. p. 238, lo designa "prophetischer Legitimationsausweis", pero eso lo es por su intención, no por su forma literaria.

[84] Cf. *supra* n. 22; entre los autores que insisten en la semejanza de ambas visiones cf. Kaplan, o. c. pp. 255 ss.; Knierim, o. c. pp. 50, 57 s.; Renaud, o. c. p. 132; Von Rad, o. c. pp. 76, 78, 162; Zimmerli, o. c. pp. 18, 21 (cf. *infra* p. 306 n. 36); Engnell, o. c. p. 28; Horst, o. c. p. 198. Pero adviértase que Miqueas no es "enviado" en aquella "visión". Sobre el particular últimamente E. Haller, *Charisma und Ekstasis* (München 1960).

[85] Es esta investidura la que convierte la "teofanía de consejo" en "teofanía de vocación" e impone un encargo peculiar, mientras el de *3 Rey.* 22. 19 ss. es un encargo "ordinario", particular. Sin embargo, dicha investidura pertenece a otro esquema y tradición.

[86] Cf. *supra* n. 42.

de la situación aquí supuesta nos la ofrece *Gen.* 41. 33 ss. donde José se presenta como candidato al cargo de "visir" a través de la sagacidad manifestada en la concepción de las medidas oportunas para llevar a cabo el plan del Rey [87]. Este, en deliberación con sus siervos, decide encomendarle tal encargo. El plenipotenciario obra desde luego con la palabra, pero es mucho más que un mensajero.

De este modo volvemos a encontrar en el primer gran relato de vocación profética el elemento de la "synérgeia" [88] o de la colaboración que la "ampliación" resalta, indicando que es Yahweh mismo quien deportará al pueblo; el profeta debe hacer inevitable tal castigo y justificar así la acción de Dios. Faltan en él, sin embargo, motivos tan significativos como la "confortación" y la "promesa de asistencia", quizá supuestos en el "consejero" divino. Veremos más tarde si esto es indicio de variedad de formas literarias o libre modificación de un mismo esquema.

[87] Cf. *supra* p. 46 la opinión de Baltzer e *infra* p. 401 n. 145.
[88] Cf. *supra* p. 201 e *infra* p. 393.

Capítulo XII

LA VOCACION DE JEREMIAS (*Jer.* 1. 1-19)

1. *Introducción y texto*

De todos los "libros" del Antiguo Testamento el de Jeremías es el primero que se abre con el relato de vocación del profeta; es el prólogo histórico, personal y teológico de su vida y palabras. Redactado en forma autobiográfica (Ich-Bericht), se puede atribuir su redacción, a esta altura de la historia literaria de Israel, más o menos directamente al propio Jeremías como introducción quizá al "rollo" de sus oráculos (cf. 36. 1 s.) dictado por él mismo [1]. Su contrapartida la tenemos en 25. 1-13 [2] y más genéricamente aún en el capítulo 52, epílogo histórico que constata que la vocación del profeta fue genuina. Se presenta así como uno de los elementos redaccionales claves que determinan la génesis y estructura del libro profético.

Su sentido como relato de vocación es tan claro y su valor teológico tan decisivo para comprender la existencia profética que se ha hecho del mismo objeto de reiterada consideración por parte de los exégetas [3]. Como en el caso anterior nos limitaremos a seguir las líneas máximas de su organización y la secuencia de sus motivos y temas, prestando especial atención a los úl-

[1] Cf. S. Mowinckel, *Zur Komposition des Buches Jeremia* (Kristiania 1914) pp. 17, 20 (fuente A); B. Duhm, *Das Buch Jeremia*, KHAT (Tübingen 1901) p. 1 (de la segunda redacción); K. Budde, 'Über das erste Kapitel des Buches Jeremia', JBL 40 (1921) 35; I. Seierstad, *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia* (Oslo 1965) p. 46; J. Schreiner, 'Prophetsein im Untergang. Aus der Verkündigung des Propheten Jeremias: *Jer.* 1. 4-19', BiLeb 7 (1966) 17.

[2] Cf. J. Bright, *Jeremiah*, AnchB (Garden City N. Y. 1965) p. 6.

[3] Aparte de los Comentarios y obras que se citarán cf. B. Stade, 'Streiflichter auf die Entstehung der jetzigen Gestalt der alttestamentlichen Prophetenschriften. 1) Jer. c. 1', ZAW 23 (1903) 153-57; el mismo, 'Der "Völkerprophet" Jeremia und der jetzige Text von Jer Kap 1', ZAW 26 (1906) 97-123; H. Bardtke, 'Jeremia, der Fremdvölkerprophet', ZAW 53 (1935) 209-39; Budde, o. c. pp. 23-37; anónimo, 'Jeremias ad munus propheticum deputatur (*Jer.* 1)', ColT 33 (1938) 18-23; W. Vischer, 'An Exegesis of *Jer.* 1. 4-10. The Vocation of the Prophet to the Nations', Interp 9 (1955) 310-17; L. Soubigou, 'A vocaçao de Jeremias', RCB 1 (1957) 1-10; E. Vogt, 'Vocatio Jeremiae', VD 42 (1964) 241-51; Schreiner, o. c. pp. 15-28; W. Trutwin, 'Jeremias, unter der Last von Gottes Ruf", RelHSchulen 10 (1967) 114-21; A. García Moreno, 'La vocación de Jeremías', EstBib 27 (1968) 49-68; P. E. Broughton, 'The Call of Jeremiah. The relation of *Deut.* 18. 9-22 to the Call of Jeremiah', AusBiR 6 (1958) 39-46; H. Michaud, 'La vocation du "prophète des nations" (*Jer.* 1. 4-10)', *Maqqél Shâqéd*, Fs. Vischer (Montpellier 1960) pp. 57-64; U. Devescovi, 'La vocazione di Geremia alla missione profetica', BibOr 3 (1961) 6-21.

timos trabajos sobre el mismo. Su carácter rítmico [4] es muy discutible; procuraremos, con todo, resaltarlo en aquellas partes oraculares y dialogales en que resulta más evidente.

Jer. 1. 1 *"Palabras de Jeremías* [a]*, hijo de Helcías, de los sacerdotes*
2 *que había en Anatot, en tierra de Benjamín* [b]*, al que vino*
palabra de Yahweh [c] *en tiempo de Josías, hijo de Amón, rey*
3 *de Judá, desde el año trece* [d] *de su reinado, continuando* [e]
en tiempo de Joaquín, hijo de Josías, rey de Judá, hasta ter-
minar el año undécimo [f] *de Sedecías, hijo de Josías, rey de*
Judá, (es decir) hasta la deportación de Jerusalén en el mes
quinto.

4 *Me vino palabra de Yahweh en estos términos:*

5 *—"Antes de formarte* [g] *en el vientre, te conocí*
y antes de que salieras del seno, te santifiqué
profeta de las naciones, te he constituido" [h].

6 *Yo dije:*
—"¡Ay, Adonay Yahweh,
mira que no sé hablar,
pues soy un muchacho!".

7 *Me dijo Yahweh:*
—"No digas: soy un muchacho,
pues contra quienquiera [i] *yo te envíe, irás*
y todo lo que te ordene, hablarás:
8 *no temas ante ellos* [j]*,*
pues contigo estoy yo para salvarte,
palabra de Yahweh" [k].

9 *Alargó Yahweh su mano, me tocó la boca y dijo:*
—"He aquí que pongo mis palabras en tu boca.

[4] Como en el caso de Isaías (cf. *supra* p. 236) éste es sobre todo apreciable en las "palabras"; cf. P. Volz, *Der Prophet Jeremia*, KAT (Leipzig 1928) p. 3; A. Weiser, *Das Buch des Propheten Jeremia*, ATD (Göttingen 1960) p. 4; W. Rudolph, *Jeremia*, HAT (Tübingen 1968) pp. 4, 11, 13; y con más detención A. Condamin, *Le Livre de Jérémie*, EB (Paris 1936) p. 8, cuya división estrófica es meramente formal y no tiene en cuenta la división natural de las secciones; García Moreno, o. c. pp. 51 ss., que analiza algunos elementos estilísticos. La primera sección 5-8 se puede dividir quizá en cuatro estrofas que se corresponden dos a dos. Los vv. 5, 7 (4+4+3 /3+4+4) poseen una construcción rítmica peculiar con versos en que el verbo principal se halla al final formando unidad aparte; los otros dos, 6 y 8, se corresponden igualmente en el ritmo (3+3+2 / 3+3+2). En la "palabra" 9bβ-10 el ritmo parece predominantemente binario / cuaternario (4/4+2+4), suprimiendo un par de verbos. De la sección 11-14 es difícil precisar si constituye una sección poética; p. ej., T. H. Robinson, 'Baruch's Roll', ZAW 42 (1924) 209-21, la considera prosa autobiográfica. En vv. 15-16 el ritmo es predominantemente ternario. Finalmente, la sección 17-19 presenta un ritmo combinado binario-ternario.

10 *Mira, te he constituido el día de hoy*
sobre las naciones y los reyes [l]
para arrancar y abatir (destruir y arruinar) [ll],
edificar y plantar".
11 *Me vino palabra de Yahweh en estos términos:*
—"¿Qué ves, Jeremías?".
Dije:
—"Una vara [m] *de almendro es lo que veo".*
12 *Me dijo Yahweh:*
—"Bien ves, pues yo atiendo vigilante
a poner en práctica mis palabras" [n].
13 *Me llegó palabra de Yahweh por segunda vez diciendo:*
—"¿Qué ves?".
Dije:
—"Una olla atizada por el viento es lo que veo,
cuya boca [ñ] *(se inclina) del Norte"* [o].
14 *Me dijo Yahweh:*
—"Del Norte atizará la calamidad [p]
sobre todos los habitantes del país;
15 *pues, mira, voy a convocar*
a todas las dinastías [q] *regias del Norte,*
palabra de Yahweh [r].
Vendrá a poner su sede cada cual
a la entrada de las puertas de Jerusalén,
frente al contorno de sus murallas
y frente a todas las ciudades de Judá.
16 *Pronunciaré mis sentencias por ellos* [s]
a cuenta de toda su maldad [t] *al abandonarme,*
sacrificar a otros dioses
y adorar las obras de sus manos".
17 *—"Pero tú te ceñirás los lomos,*
te alzarás y les hablarás
todo lo que yo te ordene.
No tiembles frente a ellos,
no sea que te aterrorice yo a ti ante ellos.
18 *Mira que te pongo hoy*
por ciudad inexpugnable, pilar de hierro [u]
y muro de bronce [v] *frente a toda la tierra,*
para los reyes de Judá y sus príncipes,
los sacerdotes y el pueblo de la tierra.
19 *Combatirán contra ti, pero no te podrán;*
pues yo estoy contigo para salvarte,
palabra de Yahweh" [w].

2. *Notas de crítica textual*

[a] En el sentido de "memorias, historia". El inicio de los LXX *(tò rēma toū theoū 'ó 'egéneto...)* es posiblemente una armonización (cf. v. 2), hecha con la intención de resaltar el significado del profeta como portavoz de la palabra de Dios. Es ésta la que interesa; cf. Volz, o. c. p. 2; el mismo, *Studien zum Text des Jeremia* (Leipzig 1920) p. 2; Budde, o. c. p. 23; Rudolph, o. c. p. 2; H. Wildberger, *Jahwewort und prophetische Rede bei Jeremia* (Zürich 1942) pp. 11, 39; prefiere la lección de los LXX H. Schmidt, *Die Grossen Propheten* (Göttingen 1923) pp. 203 s., que representa la tendencia "crítica".

[b] En razón de su ascendencia sacerdotal y proveniencia de Anatot se le ha supuesto descendiente de Abiatar, desterrado por Salomón a aquella ciudad (cf. *3 Rey.* 2. 26 ss.); así, entre otros, Duhm, o. c. p. 3; Schmidt, o. c. p. 204; Condamin, o. c. p. V; Rudolph, o. c. p. 3. Su padre ejerció quizá en el santuario local (Schmidt) o en Jerusalén (Volz, Weiser). En *Jos.* 21. 18 se menciona Anatot entre las ciudades levíticas. Duhm, o. c. p. 3, tiene a v. 1b por añadidura posterior, hecha para precisar que no era hijo del Helcías que se menciona en *4 Rey.* 22. 4 ss.

[c] Entendida como proposición de relativo la frase es gramaticalmente irreprochable; así Duhm, o. c. p. 3; Rudolph, o. c. p. 2; pero incluso como expresión independiente (cf. 14. 1; 46. 1; 47. 1; 49. 34; Wildberger, o. c. p. 19) es perfectamente aceptable sin que haya que suprimirla o corregirla; Schmidt, o. c. p. 203; Stade, 'Streiflichter' p. 154; Budde, o. c. pp. 24 s.; Bardtke, o. c. p. 212 n. 3.

[d] Admitiendo para la preposición *bĕ* el sentido "ex" atestiguado en ugarítico y presente igualmente en el hebreo bíblico; cf. M. Sarna, 'The interchange of the preposition Beth and Min in Biblical Hebrew', JBL 78 (1959) 310-16; M. Dahood, 'Hebrew-Ugaritic Lexicography I', Bib 44 (1963) 300; el mismo, *Proverbs and Northwest Semitic Philology* (Rome 1963) p. 69; el mismo, *Psalms I*, AnchB (Garden City N. Y. 1967) p. 319; *II* (1968) p. 382; *III* (1970) pp. 391-93, 470; A. C. M. Blommerde, *Northwest Semitic Grammar and Job* (Rome 1969) p. 19. Traduciendo así este versículo se consigue la unidad de composición con el siguiente; ya Condamin, o. c. p. 2, notaba que la partícula *'ad* reclamaría *mīn* mejor que *bĕ*: "desde el año trece... hasta el año once"; y F. Horst, 'Die Anfänge des Propheten Jeremia', ExpTim 41 (1923) 99, que sería mejor leer *mîmê* que *bîmê*. Para el par *bĕ* / *'ad* en este sentido cf. *4 Rey.* 14. 13; *Deut.* 14. 14. Se fijan así los límites extremos del ministerio del profeta. Esta hipótesis adquiere casi evidencia si ponemos estos versículos en relación con *Jer.* 25. 3, de donde verosímilmente el redactor o prologista tomó la fecha del inicio de la actividad de Jeremías: *min-šĕlōš 'eśrēh šānāh lĕyō'šiyyāhū... wĕ'ad hayyôm hazzeh...* La correspondencia sintáctica es total, así como el paralelismo *min* / *bĕ* *(bišlōš 'eśrēh šānāh... 'ad...)*; más aún si atendemos a la versión griega que supone *bišlōš 'eśrēh...* en 25. 3 *('en triskaidekátō 'étei)*. Dicha versión no entendió el valor de esa lectura premasorética allí ni en 1. 2, donde traduce *'étous triskaidekátou*. Por su parte el códice Sinaítico y la recensión lucianea leen en 1. 3 *kaì 'éōs*, correspondiente al hebreo *wĕ'ad* como en 25. 3, en vez de sólo *'ad* del TM. Rudolph, o. c. p. 3, pone sin querer de manifiesto lo inadmisible de la versión corriente al afirmar que el autor "trotz 25. 3 (s. aber dort G) annahm, der Prophet habe unter Josia nur in diesem Jahr das Wort Jahwes empfangen"; y Bright, o. c. p. 7: "note that vs. 2 mention only this date in the reign of Josiah; note too, that vs. 3 seems to dangle, almost as in an afterthought".

[e] Forma consecutiva dependiente de *hāyāh*, que constituye un inciso explicativo; no es preciso considerarlo como secundario respecto a v. 2, como suponen Duhm,

Schmidt, Stade; aunque no es de excluir se tratase de una interpelación debida al desconocimiento del valor de la preposición *bĕ* en el v. anterior o una glosa que tratara de explicar la época de su ministerio como v. 3b.

[f] El término es el de la actividad del profeta, no el del año trece de Ezequías que de hecho no terminó, como se indica a continuación; así Volz, o. c. p. 2. El carácter "singular" de esta introducción (recuérdese el prólogo de Lucas a su Evangelio) aparece también en el uso de la expresión menos frecuente *'aštê 'eśreh* (ug. *'št 'šrh*). Un dato curioso a este propósito es el nombre Anatot, una de las pocas supervivencias bíblicas de la conocida diosa cananea Anat.

[g] La raíz de la forma masorética consonántica *'ṣwr* es controvertida (cf. *Is.* 42. 6). Sobre la base de la versión griega *(plásai)* se postula una raíz *ṣûr*, "formar" (arm., ar. *ṣûr*, "forma"), que es muy dudosa (cf. Volz, o. c. p. 3; Rudolph, o. c. p. 2). Se prefiere generalmente derivarla de *yāṣar*, con puntuación y vocalización masorética falsa. En su favor tiene la frecuencia del tema "formar desde el vientre" (cf. *Is.* 44. 24; 49. 1,5; cf. *Jer.* 51. 19; *Sal.* 139. 13; *Amós* 4. 13; *Job.* 10. 18). Así Duhm, Volz, García-Moreno, Rudolph, Reventlow... Si se quisiera retener la lectura masorética (cf. el caso parecido de *Amós* 3. 2), sería preferible recurrir a la raíz *ṣûr* / *ṣārar* (ug. *ṣr* / *ṣrr*), "encerrar, meter, apretar" (con reduplicación aramea) o a *nāṣar*, "encerrar" (cf. Brown-Driver-Briggs, *Lexicon* p. 666; ¿quizá por contaminación con *'eṣṣōr* en *Is.* 42. 6; 49. 8 ?, cf. *infra* p. 341 n. [m]), como antítesis de *yāṣā'*, "salir", en el segundo hemistiquio (cf. *Job.* 26. 8), y más en consonancia con la mentalidad semítica sobre la gestación y el seno materno como "encierro" (cf. *Job.* 10. 8-11,18). A este propósito es curiosa la lectura del códige griego A *('ek koilías*; cf. *Is.* 49. 5) que estaría suponiendo el sentido "ex" para la preposición *bĕ* en paralelismo con *min* en el siguiente hemistiquio. De ser exacta tal versión, habría que suponer para *ṣûr* / *ṣārar* el sentido de "apretar para hacer salir, exprimir, extraer", con lo que el paralelismo sería total. Pero esto resulta muy hipotético.

[h] La corrección *laggôy(ī)*, "del pueblo, de mi pueblo", no se justifica; cf. Budde, Volz, Weiser, Seierstad, Lindblom, Lamparter, Soubigou, Schreiner, García-Moreno, Congar, Reventlow, que lo retienen contra Stade y Duhm. La versión en presente de *nătattīkā* es muy verosímil (cf. Vogt, o. c. p. 242), pero prefiero un perfecto durativo que mantiene la homogeneidad con los dos verbos anteriores. En este sentido varios autores resaltan aquí la "gradación" de conceptos (conocí, santifiqué, constituyo), de modo excesivo cuando se quiere significar con ella una secuencia de momentos; cf. Condamin, o. c. p. 2; Soubigou, o. c. p. 2; Langkammer, o. c. p. 428.

[i] Generalmente se supone que aquí *'al* está en vez de *'el*, como es frecuente en Jeremías; cf. Duhm, o. c. p. 7; Volz, o. c. p. 3; Condamin, o. c. p. 3; Budde, o. c. p. 30; tal uso parece confirmado por la alternancia ugarítica *'l* / *l* (cf. *supra* p. 182 n. [i]) y la aramea *'l* / *'l* (cf. v. 18). Pero en absoluto no es necesario y se puede retener el sentido "contra", normal en esa partícula, de acuerdo con la función de juicio del mensaje profético. Por otra parte, el nexo causal con lo precedente no aparece claro, por lo cual se podía considerar la partícula *kî* como enfática (cf. *supra* p. 69 n. [g]), que como en ug. retrotrae el verbo al final de la frase.

[j] El pronombre hace referencia a *kol 'ăšer 'ešlāḥăkā* y últimamente a *gôyīm* de v. 5; no hay razón para excluirlo como pretenden Volz, Duhm, Nötscher, Budde.

[k] En fin de oráculo la expresión es normalmente original; cf. R. Rendtorff, 'Zum Gebrauch der Formel *ne'um Jahwe* im Jeremiabuch', ZAW 66 (1954) 36 ss.

[l] En la Biblia el par *gôy* / *mamlākāh* se emplea en sentido polar para designar la masa y sus jefes (cf. *Ex.* 19. 6), mientras el uso de *mamlākāh* por "reino, territorio" es

más bien escaso (*Num.* 32. 33; *Deut.* 3. 4). Así tenemos que los LXX (A) leen: *'epì 'éthnē kaì 'epì basileis*. Es decir, suponen para *mamlākāh* un sentido concreto a semejanza de nuestra ecuación semántica: potestades / reyes (Volz, o. c. p. 6, traduce *mamlākāh* por "dinastías"). Este uso, paralelismo de un nombre abstracto con uno concreto, resulta comprobado en la literatura ugarítica y en muchos lugares bíblicos (cf. últimamente, W. A. Van der Weiden, '"Abstractum pro concreto", phaenomenon stilisticum', VD 44 (1966) 43-52; M. Dahood, *Psalms III* pp. 411 ss.). El valor concreto del término aparece más abajo en este mismo capítulo v. 15 ("vendrá a poner su sede cada una..."). Así lo interpreta Zorell (*Lexicon* p. 445), que da una lista de lugares bíblicos donde se observa igual metonimia; cf. también J. Bright, o. c. p. 6; Z. S. Harris, *Grammar of the Phoenician Language* (New Haven 1936) p. 118; M. Dahood, 'Hebrew-Ugaritic Lexicography IV', Bib 47 (1966) 419; el mismo, 'Vocative Lamed in the Psalter', VT 16 (1966) 306.

[l] El par *ûlĕha'ăbîd wĕlahărôs* se considera por lo general como interpolación de lugares paralelos; así Volz, Schmidt, Budde, Vogt, Schreiner, García-Moreno, Reventlow (no necesariamente); Duhm y Stade excluyen todo el v. 10. Adviértase el quiasmo y aliteración de los pares legítimos: *lintôš wĕlintôṣ libnôt wĕlintôa'*; cf. L. Alonso-Schökel, *Estudios de Poética hebrea* (Barcelona 1963) p. 109; García Moreno, o. c. p. 50; Vogt, o. c. p. 243. Este, por otra parte, propone cambiar el orden del cuarteto de infinitivos, colocándolo detrás de v. 9 en cuanto objeto (*lĕ-* "acerca de"; cf. v. 12(?)) de su mensaje y manteniendo a Dios como sujeto de tales verbos: "pongo mis palabras en tu boca, para que anuncies que destruiré..."; así no faltaría el objeto. Sobre el particular cf. *infra* p. 282 n. 58; la propuesta no se impone. Para el sentido de la expresión en Jeremías cf. R. Bach, 'Bauen und Pflanzen', *Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen*, Fs. Von Rad (Neukirchen 1961) pp. 7-32.

[m] Cf. *infra* p. 283; es seguro que *maqqēl* no significa "rama" (contra Condamin y Seierstad) sino "vara" ("Stab", "baculum"; así Volz, Vogt, Reventlow, entre otros).

[n] La raíz *šāqad* significa "velar, vigilar", no "despertar", con lo que la etimología de *šāqēd*, "almendro", como el árbol que "se despierta" el primero, resulta problemática.

[ñ] Cf. *4 Rey.* 21. 13; *Zac.* 5. 8 (*pîhā*); cf. Vogt, o. c. p. 249; la expresión ha resultado difícil desde antiguo (cf. Condamin, o. c. p. 5; Reventlow, *Liturgie* p. 83; Schreiner, o. c. p. 27). Ya W. A. Irwin, 'The Face of the Pot, Jeremiah 1. 13b', AJSLL 47 (1931) 288-89, proponía la corrección del texto suponiendo una dictografía (*pānāyw / mippĕnê*) y suprimiendo *'ănî rō'eh* con los LXX: *wā'ōmer sîr nāpûaḥ mippĕnê ṣāpônāh*. Por su parte, Budde, o. c. p. 31, lee: *wĕnôpĕḥāyw*, "sus sopladores"; Duhm, o. c. p. 11, *mopnê*, "Vorderseite", sentido que sostienen también Volz, o. c. p. 8 (cf. ac. *panû*) y Weiser, o. c. p. 9; Reventlow, o. c. p. 83, cita la opinión de Cornill que da a *pānîm* el sentido de "Schnabel", "pico" (de vasija); Condamin, o. c. p. 5, se figura la olla "en marcha" desde el norte.

[o] Se entiende hoy día que la abertura o boca de la olla estaba inclinada del norte hacia el sur (cf. Rudolph, o. c. p. 8; Vogt, o. c. p. 250; Weiser, o. c. p. 9). Contra este modo de ver objeta J. Lindblom, 'Der Kessel in Jer. 1. 13ff.', ZAW 68 (1956) 223-24, que *mippĕnê ṣāpônāh* es sinónimo, sobre todo en Jeremías, de *miṣṣāpônāh* y que por consiguiente la "cara" de la olla estaba vuelta "del norte, hacia el norte" (Duhm, o. c. p. 12; Volz, o. c. p. 9). La explicación es posible, pero no necesaria, y aquí debe excluirse, pues en v. 14 *miṣṣāpôn* significa "desde el norte"; el castellano "del norte" retiene bien la ambigüedad. Por otra parte, para Lindblom la "cara" corresponde a la abertura del hogar sobre el que se halla colocada la olla ("Olla succensa, quae a facie Aquilinis

accenditur" comentaba ya s. Jerónimo). De este modo *pānāw* equivale a *petaḥ*, y así se obtiene el "tertium" que se requería para justificar el juego de palabras explicativo: *ûpānāyw mippĕnê ṣāpônāh / miṣṣāpôn tippātaḥ hārā'āh*. Pero se trata de un "juego de palabras" no de conceptos, y *pānîm / pātaḥ* no hacen "juego".

[p] Las dos visiones de Jeremías se estructuran literariamente sobre un juego de palabras que crea una asociación de ideas. En la primera eso resulta claro: *šāqēd / šōqēd*. El juego radica, pues, en el doble sentido de un mismo fonema o isoglosa. En el caso segundo, sin embargo, la versión ordinaria y su análisis lexical ocultan tal juego (los LXX, en cambio, lo mantienen: *'ypokaiómenon / 'ekkaouthēsetai*, lo que supone que no derivan *tippātaḥ* de *pātaḥ*). Aquél habría que hallarlo entre *nāpûaḥ* y *tippātaḥ*, determinantes del objeto de la visión (con el "norte" como único punto de contacto entre símbolo y explicación; cf. *infra* p. 284). Pero si derivamos el último de *pātaḥ*, como parece indicar su forma y normalmente se supone, la asociación verbal resulta lejana. A este propósito observa Rudoph: "*tptḥ*, hier in ungewöhnlicher Bedeutung, soll an *npḥ*, v. 13, ankligen; viele setzen dafür eine Form von *npḥ* selbts in der Text" (cf.o. c. p. 8; BH). Así se proponen las lecciones *tuppaḥ* (Duhm, Condamin, Nötscher), *tĕnuppaḥ* (Budde), *nāpaḥtî* (Volz). Pero no se precisa substitución alguna; *tptḥ* debe ser considerado como una forma verbal con *-t* infixo de *pûḥ* o *nāpaḥ*, forma verbal atestada en la inscripción de Mesa, en ugarítico y también en otros lugares bíblicos. Cf. M. Dahood, *Proverbs and Northwest Semitic Philology* (Rome 1963) p. 46; el mismo, 'The Phoenician Contribution to Biblical Wisdom Literature', *The Rôle of the Phoenicians in the Interaction of the Mediterranean Civilization* (Beirut 1968) pp. 134, 138; el mismo, Bib 52 (1971) 119; Blommerde, o. c. p. 14.

[q] Es frecuente proponer la supresión de *mišpĕḥôt* (cf. 25. 9) (Volz, Condamin, Reventlow...); por su parte Bude, o. c. p. 33, seguido por Schmidt, o. c. p. 205, propone leer *mišpĕḥôt malkê*. Ninguna de estas soluciones es precisa; para el sentido concreto de *mamlākôt* cf. *supra* n. [l].

[r] Sobre la supresión de esta frase cf. *supra* n. [k], aunque aquí su posición no es tan clara.

[s] Generalmente se corrige TM. *'wtm* por *'ittam*, como proponen BH, Volz, Duhm, Schmidt, y sostienen muchos manuscritos (cf. *infra* p. 296 n. [l']); tal construcción *dabbēr 'it(t)*, "hablar con o por", es normal, mientras *dabbēr 'ēt* con complemento de persona es extraño; cf. Brown-Driver-Briggs, *Lexicon* p. 181. Entiendo que el sufijo se refiere *ad sensum* al *'îš* precedente, a los reyes-jueces, instrumentos de la sentencia de Yahweh (cf. *Os.* 1. 2; *supra* p. 211 n. [b]). Pero aún refiriéndolo a Israel (cf. Duhm, o. c. p. 10; en contra Nötscher, o. c. p. 7) tal imagen no se destruye, queda implícita, aunque la situación resulta más oscura ("discutir la sentencia" con ellos, cuando el juicio es ya su ejecución). El lenguaje está tomado probablemente del uso procesual: vienen los jueces, se sientan a la puerta, dictan sentencia, por tal "mal"...

[t] Para este sentido de la preposición *'al* cf. 15. 4; C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook* (Roma 1965) p. 100. Por su parte la partícula *'ăšer* tiene valor de conjunción; cf. L. Zabottka, *Zephanja* (Rom 1972) p. 66.

[u] No hay razón para suprimir esta expresión (Volz, Duhm, Condamin...); el par *barzel / nĕḥōšet* recomienda su retención. No es preciso entender *'ammûd* en el sentido restringido de "columna", puede también indicar un elemento arquitectónico en la construcción de fortificaciones.

[v] Posiblemente un singular femenino de forma fenicia en *-ôt* (cf. 15. 20 *ḥōmat*) sin necesidad de ser corregido en singular. Adviértase la correlación entre los *muros* (de Jerusalén) derribados por el enemigo y el *muro* (el profeta) indestructible. Sobre

el sentido y origen extrabíblico de la expresión cf. A. Alt, 'Hic murus aeneus esto', ZDMG 86 (1932) 33-48.

w La expresión debe retenerse (contra Volz, Duhm, Schmidt, Budde y últimamente García-Moreno); cf. *infra* n. 18. Su anteposición (cf. v. 8) puede ser una variante estilística expresa (contra Condamin); ni se impone la ingeniosa sugerencia de Volz *('ănî yhwh)* con la exclusión de *nĕ'um*. No hay tampoco razón para cambiar *'ālékā* por *'ēléka*, dada la equivalencia *'al / 'el*; cf. *supra* n. [1]; García Moreno, o. c. p. 51; en contra Duhm, o. c. p. 15.

3. *Estructuración del relato*

La estructuración de este capítulo revela una amplia labor redaccional en la acumulación y ordenación del material en torno a unos temas clave. Estos, por otra parte, son los clásicos en un relato de vocación, por lo que se puede concluir que todo él ha sido compuesto con una clara conciencia de "forma" literaria. Lo que no significa que constituya una unidad literaria original [5]; más bien en torno a un núcleo original se han realizado una serie de ampliaciones y desarrollos que lo enmarcan y resaltan. Esto aparece ya claro en la simple división de las escenas [6] que en el relato se destacan y se pondrá más de manifiesto en el sucesivo análisis literario, donde se discutirán las características de cada una. De momento podemos establecer esta división:

a)	Introducción-datación	1. 1-3
b)	Misión	4-8
c)	Investidura	9-10
d)	Elemento teofánico: visiones	11-14
e)	Ampliación del mensaje	15-16
f)	Confirmación de la misión	17-19

5 Es muy difícil suponer una redacción original de Jeremías que se extendiese a todo el capítulo (así Schreiner, o. c. pp. 17, 24) o a 4-10, 17-19 (en este sentido Vogt, o. c. p. 247; Stade, o. c. p. 109; Rudolph, o. c. p. 13; Bright, o. c. p. 8; García Moreno, o. c. p. 49). La mayoría de los autores suponen que tanto las visiones, 11-16, (Volz, Duhm, Stade, Seierstad, Vogt) como la ampliación 17-19 (Duhm, Mowinckel, Reventlow) fueron añadidas posteriormente. La unidad psicológica de la vivencia de vocación y de las visiones la sostienen Schmidt, o. c. p. 206 y H. Lamparter, *Prophet wider Willen. Der Prophet Jeremia* (Stuttgart 1964) p. 38. Nada de esto es demostrable.

6 Weiser, o. c. pp. 2, 4, divide así: 4-10, vocación; 11-16, visiones; 17-19, misión. Schreiner, o. c. p. 17: 4-10, vocación; 11-12, visión del almendro; 13-16, visión de la olla; 17-19, confortación y misión. García Moreno, o. c. p. 53: 5-8, vocación; 9-10, consagración; 17-19, misión. La sección 4-10 es uniformemente dividida: 4-5, vocación; 6-8, oposición-misión; 9-10, ordenación (cf. Weiser, Langkammer). La división de Walz, 'Die rassenpsychologische Deutung prophetischer Berufungserlebnisse', ZAW 59 (1942-43) 116, (4-6, Vorspiel; 7-10, Berufung) y su fundamentación psicológica carecen de base; su análisis "psicológico" le impide ver la estructura literaria del relato.

4. *Introducción*

Generalmente se está de acuerdo en reconocer el carácter redaccional de los versículos introductorios [7], impuesto por las exigencias de construcción del libro. No cuenta con elementos objetivos suficientes para imponerse la pretensión de distinguir diversas capas redaccionales [8] y aislar una introducción "original" al relato de vocación o al "rollo", que remontaría al profeta mismo, reelaborada más tarde para hacerla servir de introducción a todo el libro. Se puede perfectamente mantener la unidad de composición de la perícopa, según la versión propuesta, prescindiendo del origen de sus datos. Estos se refieren al nombre, familia [9], lugar de origen y sobre todo a la fecha en que se inicia su actividad oracular [10], elementos típicos de una noticia introductoria.

Es muy dudoso que tales precisaciones provengan entera o parcialmente de un dictado del profeta dirigido a sus contemporáneos. Ni se puede "asegurar", aunque es verosímil, que el relato de la vocación estuviera contenido en el "volumen" que resumió su predicación [11]. En su colocación al inicio del libro se manifiesta quizá sólo la típica preocupación de "escuela" que se interesa en defender la genuinidad de la misión del maestro. En consecuencia, creo preferible considerar toda la perícopa 1-3 como redaccional [12], originada en el momento de integrarse el "volumen" con las otras colecciones (cf. 36. 32) y oráculos sueltos cuando surge el "libro"; o al menos, en el momento de organizarse la sección cc. 1-39. El redactor de la introducción considera unidad aparte la actividad de Jeremías posterior al exilio (cc. 40-45), así como los oráculos a las naciones (cc. 46-51) y el apéndice histórico (c. 52), debido quizá a su teología de la relación de Dios y su palabra con su pueblo y su tierra que desaparecen con Sedecías.

El interés de la sección se centra plenamente en la "situación" de la palabra de Dios en la historia del pueblo, resaltando su carácter de "palabra en el tiempo" ligada fundamentalmente al momento en que surge y al que transforma. Ese momento es, por lo demás, decisivo en la vida del pueblo abocado a su destrucción total. Estará presidido por la predicación profética, abundante como nunca, que lo hará teológicamente inteligible y así asimi-

7 Cf. Mowinckel, o. c. p. 48; Volz, *Studien zum Text* p. 1; el mismo, *Der Prophet* p. 1 (de Baruch); Weiser, o. c. p. 3; Rudolph, o. c. p. 3; Lamparter, o. c. p. 31.

8 La introducción original al relato de vocación diría: *dĕbar yhwh 'ăšer hāyāh 'el yirmĕyāhû ben-hilqiyyāhû bîmê yō'šiyyāhû*..., ampliada luego y convertida en introducción general (Stade). Otros creen que la introducción a la vocación comenzaría en *bîmê yō'šiyyāhû* y, suprimido v. 3, se uniría a v. 4 como su determinación temporal (cf. *Is*. 6. 1; Budde, Condamin, Reventlow, Rudolph), mientras v. 1 sería un título independiente; los dos se unirían por *v*. 2a. Otros piensan que vv. 1-2 forman la introducción original (García Moreno, Sellín), o sólo v. 1, siendo el resto añadiduras redaccionales; cf. F. Horst, 'Die Anfänge des Propheten Jeremia', ZAW 41 (1923) 97-101.

9 Cf. *supra* n. [b].

10 Cf. *supra* n. [d].

11 Cf. *supra* n. 1.

12 Cf. *supra* n. 7.

lable, y constituirá la mejor base para su superación. El momento es asimismo determinante en la vida de Jeremías por señalar el inicio y descubrimiento de su función de mensajero de Dios, su vocación. Esos versículos introducen, pues, las "palabras" (hechos y dichos) del profeta, hechas revelación perenne en su "libro", a través de la "palabra primera" en que se arraigan. Es así normal que este relato de su vocación se incluyera en el "volumen" como justificación de su ministerio, aunque hubiera sido redactado antes.

El problema técnico de la fecha real en que el profeta inició su ministerio no nos interesa directamente [13], así como tampoco el papel desempeñado por Jeremías en la reforma de Josías.

5. *Misión*

El v. 4 supone un nuevo comienzo, autobiográfico, en el que el profeta mismo en primera persona [14] introduce el relato de su vocación; de este modo queda patente el carácter de añadidura que presentan vv. 1-3. A pesar de tratarse de una expresión tópica de la literatura profética [15], traduce la conciencia de la "palabra de Dios" que tiene el profeta; además, en este momento inicial de la actividad de Jeremías suple a las más o menos detalladas descripciones del primer encuentro con Dios que se nos ofrecen en los relatos del género. De hecho, también aquí se trata de una vivencia teofánica, como supone el v. 9, pero el profeta retiene únicamente el sentido de "palabra" que en ella se encierra [16]. Es otra manera de traducir la antigua fe de Israel de que a Yahweh no se le puede ver, de que la auténtica revelación del mismo se da en su palabra [17]. Literariamente forma una inclusión con la sección última de esta perícopa (v. 9) *(wayyĕhî dĕbar yhwh 'ēlay/wayyō'mer yhwh 'ēlay hinneh nātattî dĕbāray bĕpîkā...).* De ese modo

[13] El año 13 de Josías parece corresponder a 626, pero algunos autores sospechan que hay que leer "año 23"; cf. Schmidt, o. c. p. 204 (628); Condamin, o. c. p. VI (626); G. Von Rad, *Theologie des A.T.*, v. II (München 1961) p. 203 (626); Rudolph, o. c. pp. 3, 9 (626); Bardtke, o. c. p. 219 (616); T. C. Gordon, 'A New Dating for Jeremiah', ExpTim 44 (1932-33) 562-65 (616); J. P. Hyatt, 'The Beginning of Jeremiah's Prophecy', ZAW 78 (1966) 204-14 (609); Horst, o. c. p. 132, concluye que Jeremías comenzó su ministerio poco antes de la batalla de Megiddo; y W. L. Holladay, 'Jeremiah and Moses. Further Observations', JBL 85 (1966) 23, pone su vocación en relación con el "hallazgo" del Libro de la Ley y la reforma de Josías.

[14] La fórmula reaparece en vv. 11 y 13, pero en estos casos se trata de perícopas incorporadas al relato de vocación. Los LXX suponen la lectura *wayĕhî dĕbar yhwh 'ēlāyw*, con lo que se consigue la armonización con la introducción precedente. Sin necesidad de corregir el TM se podría suponer aquí el sufijo fenicio *-y* de 3.ª p.s.m. atestiguado en ugarítico y en otros lugares bíblicos. Cf. M. Dahood, *Hebrew-Ugaritic Philology* (Roma 1965) p. 18; el mismo, *Psalms*, v. *I*, AnchB (Garden City N. Y. 1966) p. 329; *II* (1968) p. 398; *III* (1970) pp. 375 s.; 489; el mismo, 'Ugaritic and the Old Testament', ETL 44 (1968) 46. Es sólo una hipótesis; cf. Rudolph, o. c. p. 4, para un tratamiento clásico del problema.

[15] Cf. H. Wildberger, *Jahwewort und prophetische Redé bei Jeremia* (Zürich 1942) p. 29.

[16] Cf. Volz, o. c p. 4; Reventlow, o. c. p. 27.

[17] Cf. *supra* p. 158.

queda ésta enmarcada por su concepto-base, la "palabra" de Yahweh, que ocupa el centro literario y temático de la misma (cf. vv. 6-7: *lō' yāda'tî dabbēr/ 'ēt kol-'ăšer 'ăṣawwĕkā tĕdabbēr*)[18].

Los vv. siguientes (5-8) nos ofrecen un *diálogo teofánico* de Yahweh con su siervo en el que se dramatiza la *elección* y el *envío* del mensajero divino. Se conjugan aquí una serie de *motivos* que ya han aparecido en otros relatos de vocación. Cabe distinguir netamente los dos momentos mencionados, que literariamente se corresponden de modo perfecto:

a) *elección:* "te conocí... te santifiqué... te constituí..."	1. 5
objeción: "soy un muchacho..."	6a
"no sé hablar..."	6b
respuesta: "no... soy un muchacho...".	7a
b) *Misión:* "contra quienquiera te envíe irás...",	7bα
"lo que te ordene hablarás...";	7bβ
confortación: "no temas...";	8a
promesa de asistencia: "contigo estoy yo...".	8b

Tenemos aquí los conceptos clásicos (enviar, ir, hablar) que no nos permiten dudar de qué forma literaria se trata: del envío o *misión de mensajero* (cf. *Jer.* 26. 12 ss.). El centro de interés que decide el sentido de la sección aparece en v. 7b (*'al-kol-'ăšer 'ešlāḥăkā tēlēk... tĕdabbēr)*; la forma verbal es indicativa/yusiva, frente a la imperativa *(lēk, dabbēr)* que suele ser la normal[19]. Los otros elementos (objeción-respuesta, confortación-promesa) están subordinados al mismo y sirven únicamente para resaltar su sentido. Su mismo carácter funcional hace que varíen de sitio en los diversos relatos, sin que de ello se pueda argüir demasiado.

Precisamente este descuido en la valoración del motivo central creo yo que es lo que ha llevado a Reventlow[20] a buscar la forma literaria del relato, y de esta sección en particular, en el "oráculo de salud" ("Heilsorakel"), atendiendo predominantemente a la formulación y secuencia de motivos que corresponderían a la de esa forma literaria. De hecho su comentario a v. 7 se reduce a la simple aducción de paralelos del par *šālaḥ/hālak* en otros relatos de vocación sin desarrollar la significación que el "envío" tiene para la comprensión de la figura del profeta. Pero, sin duda, esto está en relación

[18] A su vez la sección 4-8 se cierra por un *nᵉ'um yhwh* que, como fórmula hecha, termina la palabra iniciada en v. 4; cf. R. Rendtorff, 'Zum Gebrauch der Formel *ne'um Jahwe* im Jeremiabuch', ZAW 66 (1954) 27-37.

[19] Cf. *infra* p. 388. Esta fórmula de encargo se corresponde con el doble *nātattî* (vv. 5 y 9) que también lo contiene; cf. Schreiner, o. c. p. 20.

[20] Cf. H. G. Reventlow, *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia* (Gütersloh 1962) pp. 29 ss.; pero en p. 53 reconoce que dicha forma aparece aquí escindida y sólo como marco en torno a la "objeción". Para una crítica global de su posición cf. J. M. Berridge, *Prophet, People, and the Word of Yahweh: An Examination of Form and Content in the Proclamation of the Prophet Jeremiah* (Zürich 1970).

con la idea que él tiene del profeta [21]. Con todo ya a priori es bastante inverosímil que aquí se trate de un "Heilsorakel" sacerdotal, puesto que éste es siempre, como el mismo Reventlow resalta, una "respuesta" a una lamentación previa, mientras que la "vocación" se presenta como una iniciativa autónoma de Yahweh que elige y encarga. Y tal lamentación de hecho no se da. Pero ni siquiera como "forma" es válido, pues las posibles semejanzas en motivos y fórmulas funcionan ya en una nueva perspectiva, desde donde deben ser valorados. De hecho en ninguna vocación se cumple el esquema que el propio Reventlow fija como el correspondiente a esa forma. Y mucho menos es aceptable su pretensión de que tenemos aquí el "revestimiento", en forma de "visión", de lo que en realidad no es más que una función litúrgica en que el profeta es "indirectamente llamado" a su oficio. Luego volveremos más detenidamente sobre el particular y sobre la validez de la metodología que implica ese paso de la forma a la institución [22].

Como resulta de la ordenación y división propuestas, la perícopa se compone de dos palabras de Yahweh que encuadran una del profeta, como si la palabra humana quedara anegada en la divina que es la que lleva la iniciativa en todo el relato. La palabra del profeta constituye una "objeción" por la que se quiere justificar la negativa a aceptar la elección anunciada y la misión que comporta. Los motivos que desarrolla (incapacidad de hablar, insignificancia) son típicos de la reacción ante tales encargos (cf. *Ex.* 3. 11; 4. 10; 6. 12,30; *Juec.* 6. 15; cf. *I Sam.* 9. 21; *3 Rey.* 3. 7; *Job* 40. 4) [23]. Ambos son rebatidos quiásticamente en la respuesta de Yahweh. El profeta no va a hablar su propia palabra ni lo va a hacer en nombre de su propia habilidad o capacidad. De esta manera objeción y respuesta forman una unidad literaria indisoluble [24] y es el encargo *(tēlēk... tĕdabbēr)* de la misión para la que ha sido elegido *(nābîʼ laggôyīm nĕtattîkā)* el modo decisivo de rechazar su pretendida incapacidad. Lo único que se le pide es obediencia, pues no dependen de él ni el destinatario ni el contenido del mensaje. Esta objeción es posiblemente en su origen un giro de modestia cortés, proveniente del estilo áulico [25], pero en la vivencia profética se ha convertido en la expresión sincera de la incapacidad humana para realizar el plan divino.

[21] Cf. *supra* pp. 42, 203.
[22] Cf. *infra* p. 400.
[23] Cf. N. Habel, 'The Form and Significance of the Call Narratives', ZAW 77 (1965) 297 ss.; cf. *supra* pp. 81, 125 e *infra* p. 391. Siendo un motivo de "estructura" literaria no se puede insistir en su causa: temor ante los "pueblos" (Langkammer, o. c. p. 248) o experiencia del destino del profeta (Seierstad, o. c. p. 113).
[24] Reventlow, o. c. pp. 52 s., pretende que la objeción rompe el formulario litúrgico separando vv. 5 y 7.
[25] Cf. *infra* p. 392; sobre este y parecidos textos (p. ej., v. 17) se ha pretendido montar un análisis del "carácter" tímido de Jeremías y su escisión interior entre el hombre y el profeta; creo que tiene razón Reventlow, o. c. p. 51, cuando se opone a tal proceder. No menos tímido habría de suponerse entonces a un Moisés, Gedeón, Saúl, Salomón... Pero, si no es lícito deducir una psicología, no lo es tampoco deducir una liturgia. Ignorando la funcionalidad del motivo, Duhm, o. c. p. 7, se lo sustrae a Jeremías, arguyendo que en él se hace referencia al sermón no a la "inspiración profética".

Por eso la respuesta de Yahweh, además de esta primera parte en que se rechaza en orden quiástico la objeción ("no digas: soy un muchacho...") y se la supera con el encargo, contiene otra que es *su fundamento* y que de esa manera es la auténtica réplica al pavor *('ăhāh 'ădōnāy...)* manifestado por el profeta ante lo descomunal de su misión *(nābî' laggôyīm/mippĕnēhem)*. El profeta no está sólo en el cumplimiento de su función; la elección por parte de Dios significa la "colaboración" con él. Los motivos que formulan esta aseguración son igualmente típicos del género: *confortación ('al-tirā')* (cf. *Juec.* 6. 23; *Ex.* 7. 12; *Jos.* 1. 9; *Ez.* 2. 6; 3. 8 s.; cf. *infra* vv. 17 ss.)[26] y *promesa de asistencia ('ittĕkā 'ănî)* (cf. *Ex.* 3. 12,20; *Ex.* 7. 4 s.; *Deut.* 37. 23; *Jos.* 1. 5,9; *Juec.* 6. 16; *1 Sam.* 3. 19; *Ez.* 3. 8 s.)[27]. De ese modo vv. 6-8 resultan una conjugación de *motivos* usuales en torno al tema central de la misión del profeta.

Como decíamos, de la formulación de esos motivos (grito de lamentación, respuesta tranquilizadora), concluye Reventlow que aquí tenemos un "Heilsorakel"[28]. Si esto significase una coincidencia literaria, nada especial habría que objetarle. Pero su pretensión de que detrás de esa forma, o mejor, en ella se refleja un proceso cúltico, que no se comprueba en absoluto, nos obliga a un análisis más detenido de sus afirmaciones. En primer lugar, la fórmula de lamento *('ăhāh 'ădōnāy yhwh)* no es un elemento semántico autónomo que pueda aislarse de su contenido[29], del "mal" que se lamenta. En este caso ese "mal" se contiene en la objeción de incapacidad que supone la situación de vocación. El hecho de que tal "lamento" introduzca el "temor teofánico" a veces (cf. *Juec.* 6. 23), no autoriza a suponer sin más que ése sea su motivo original y a reclamarlo en consecuencia también en nuestro relato (v. 6). Antes bien, lo "raro" de la situación teofánica y lo "típicamente" israelítico de la reacción de temor ante ella inducen a pensar que se trata de un motivo de lamento más bien secundario en relación con otros "males" más elementales de la existencia sacralizada. En la misma dirección deben entenderse las fórmulas cuyo sentido depende del contenido mentado; su empleo coincidente no autoriza a suponer un "Sitz im Leben" uniforme para

[26] Cf. *infra* p. 393.

[27] Cf. *infra* p. ib.

[28] Cf. Reventlow, o. c. pp. 30 s., 47 s., completa el esquema de Begrich ("no temas" - "X" - "pues" - "Yahweh contigo" - "ha escuchado...") con la fórmula de mensaje ("así dice Yahweh") y una autodescripción en forma participial. Cf. J. Begrich, 'Das priesterliche Heilsorakel', ZAW 52 (1934) 81-92.

[29] Por lo demás, esta fórmula "neutra" no es única, como el mismo Reventlow reconoce; puede sustituirse por *'ôy, hôy, bî, lāmmāh...* y servir de expresión a los más diversos "males"; cf. en Jeremías mismo 4. 10; 14. 13; 32. 17, con el motivo "vocacional" en el "lamento". A Reventlow parece estorbarle aquí el "contenido" del lamento, que es precisamente el que define su sentido. Cf. C. Westermann, 'Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament', ZAW 66 (1954) 44-80; el mismo, *Grundformen prophetischer Rede* (München 1960) pp. 145 s.; G. Wanke, "ôy und hôy', ZAW 78 (1966) 215-18.

todas ellas [30]. Seguramente proceden del uso social y expresan la relación siervo-señor y, sobre todo, vasallo-rey en el contexto político y cortesano, sin que nada justifique su atribución originaria al ámbito teofánico ni su evolución desde ésa a las demás situaciones [31]. Pero, aunque así fuera, esa "originalidad" de la forma no autoriza a reducir a ella ni a su "Sitz im Leben" las demás. Ni siquiera está probado que el "Heilsorakel" exija necesariamente el momento teofánico o la "representación" por el funcionario cúltico de la presencia de Dios en el Templo. De todos modos, *aquí*, en el relato de la vocación de Jeremías, esas fórmulas reproducen y responden a la *objeción* hecha por el profeta a su elección por Yahweh y no tienen nada que ver con el "miedo" teofánico. En que por razón de las mismas se le pudiese considerar como "Heilsorakel" no habría inconveniente, con tal de que con ello no se trascendiese el ámbito de la coincidencia literaria y no se pretendiese "reconstruir" una ceremonia.

La elección misma, formulada en el v. 5, constituye un elemento más, original y propio de este relato de vocación. Se plantea el tema al nivel de la "predestinación" ("antes de formarte en el vientre..."), en un "momento" anterior a la propia existencia [32], proyectando así la función de profeta en el "plan" según el cual Yahweh rige los pueblos. Con ello se resalta el aspecto trascendente de la "Historia de la Salvación" y de la "palabra" que la determina. Pero también aquí el acento y significación de la expresión recaen sobre los conceptos que formulan la elección "para el oficio del profeta": conocer, santificar, constituir *(yĕda'tîkā... hiqdaštîkā... nĕtattîkā)* (*Eccle.*, 49. 7). Son nociones bíblicas ampliamente estudiadas [33] y que se complementan mutuamente. Las dos primeras forman una especie de par polar, como dice Reventlow: "indem der Prophet in engste Verbindung zu Yahwe trifft *(yāda')*, wird er zugleich von der Gemeinschaft der Menschen abgesondert" (p. 29). El último expresa ya de modo claro el sentido intentado *(nābî'... nĕtattîkā)*; en ella la "forma" ha evolucionado a su término último y el "mensajero" es ya, sin equivalencias significativas, el *nābî'*, con lo que lo significado entra abiertamente en el esquema significante. A esta evolución terminológica de la forma se une la profunda "teologización" del momento de elección de mensajero, que no es ya una deliberación del consejo de Yahweh-Rey (cf.

[30] Cf. Reventlow, o. c. pp. 53 s.; es interesante lo que dice acerca de la conexión de estas fórmulas con la ideología de la "guerra santa" y de la confortación del "carismático"; cf. a este propósito la vocación de Josué, *supra* p. 109; pero *infra* p. 394.

[31] Cf. L. Köhler, 'Die Offenbarungsformel "Fürchte dich nicht" im A.T.', STZ 36 (1919) 37. El hecho de que aparezca predominantemente en el contexto teofánico no certifica sin más su origen en el mismo. Köhler reconoce que pertenece también "dem Alltag'; ahora bien, es más probable el paso de aquí a allí.

[32] Cf. *supra* n. [h]; Volz, o. c. p. 3; Weiser, o. c. pp. 4 s.; Seierstad, o. c. pp. 110 ss.; Neher, *Jérémie* pp. 14 s.; Schreiner, o. c. p. 23, que cita *Gen.* 2. 5-7 donde se da también esa relación entre *ṭerem* y *yāṣar*.

[33] Cf. Seierstad, o. c. p. 112; Rudolph, o. c. p. 5; S. Mowinckel, *Die Erkenntnis Gottes bei den alttestamentlichen Propheten* (Oslo 1941); H. W. Wolff, 'Erkenntnis Gottes im A.T.', EvT 15 (1955) 426-31; F. Gaborian, 'Enquête sur la signification biblique de connaître', AugRom 45 (1968) 3-43.

Is. 6. 8), sino un acto eterno del Dios trascendente y universal de la Historia. Los motivos de la "formación en el vientre" y "salida del seno" se utilizan aquí para dar expresión a esa concepción de la que poseemos un perfecto paralelo egipcio [34].

De nuevo la aparición de estos motivos da pie a Reventlow [35] para caracterizar la expresión como "Heilsorakel". Para ello se funda en una serie de paralelos del Déutero-Isaías (42. 6; 43. 1; 44. 24; 46. 3; 49. 1,5,6,8; 53. 1 ss.; cf. *Sal.* 22. 10-12; 76. 6; *Job* 31. 18), donde tal motivo recurre y que son considerados como tales oráculos. Constituirían el motivo introductorio y fundamento del oráculo como "Heilsgeschichte des einzelnen" (p. 36) con que el empleado cúltico respondería al "lamento" (Klage) del fiel [36]. Su forma gramatical originaria es el participio, como aparece también en los oráculos de salud dirigidos a la nación en que se menciona la "salida de Egipto"; la conjugación de ambos motivos, creacional e histórico, tendría aquí su arranque (cf. *Is.* 44. 24-8). El motivo creacional se convierte en motivo de providencia en cuanto la formación en el vientre es el punto de arranque *(mibbeṭen)* de la protección de Yahweh sobre su elegido. Su utilización en el oráculo de "vocación" aparece en los mismos textos del Déutero-Isaías en los que creación y preservación están ordenadas al encargo de un oficio (el de "siervo") con el mismo término técnico *nātattî* (cf. *Is.* 49. 1,5,6,8; 42. 6). Esto encuentra su raíz y justificación en textos como *Juec.* 13. 5; 16. 17, que fundamentan con el motivo creacional el "oficio" de nazareo propio de Sansón. Los oficios en Israel se formulan así desde un motivo de elección válido para todo el pueblo, como un caso particular del mismo, sin presuponer una vivencia religiosa especial.

A este modo de argumentar hay que observar algunas cosas. En primer lugar, el motivo creacional es usado en *Jer.* 1. 5 de modo subordinado, mientras en los cantos del "siervo" aparece como motivo principal bien en forma participial ("tu formador desde el vientre para...") o finita ("desde el vientre me llamó..."). Es decir, "formalmente" no es utilizado aquí "per se" como "fundamento" de oráculo o como motivo independiente. En segundo lugar, por esa subordinación el motivo deja de representar el término "a quo" de la protección y vocación divinas para pasar a ser el término "ad quem" de la elección: "antes de formarte...". Es curioso que Reventlow no comente este giro, *bĕṭerem,* dos veces repetido y que diversifica absolutamente el uso que del motivo se hace aquí. En tercer lugar, el ejemplo citado del "nazareo"

[34] Cf. M. Gilula, 'An Egyptian Parallel to *Jer.* 1. 4-5', VT 17 (1967) 114. Para expresiones similares en la literatura acádica cf. S. Mowinckel, *He that Cometh* (Oxford 1959) pp. 35 s.

[35] Cf. Reventlow, o. c. pp. 28 ss.

[36] Sobre su esquema, cf. *supra* n. 28. Téngase en cuenta que el título "creador", en forma participial *(bnh bnwt)*, era propio del dios El en la literatura cananea, al margen de todo lamento y "Heilsorakel" (cf. *Gen.* 14. 20,22); que entrara en Israel a través de éste es muy cuestionable. Cf. L. R. Fisher, 'Creation at Ugarit and in the O. T.', VT 15 (1965) 313-24; C. Westermann, 'Das Reden von Schöpfer und Schöpfung im A. T.', *Das Ferne und Nahe Wort,* Fs. Rost (Berlin 1967) pp. 283-84.

Sansón no me parece muy afortunado, pues en este caso la determinación *mibbeṭen* no representa ningún motivo ni creacional ni de protección (sólo indirectamente de vocación), sino el momento "real" en que comienza su voto y profesión, y a partir del cual su madre debe dejar de beber vino, con referencia a una situación perfectamente reglamentada en la tradición legal (*Num.* 1. 6 ss.); no es, pues, un "motivo" primordialmente teológico, sino la descripción de una situación personal peculiar (en cambio, nadie puede ser hecho profeta por un voto), como aparecerá claro en el uso que a Sansón se atribuirá del mismo. No obstante, estoy perfectamente de acuerdo con la conclusión de Reventlow: "das Amt des Propheten ist nichts anderes als eine spezielle Funktion des im Bund für das gesamte Volk begründeten Gottesverhälnisses" (p. 41), pero con un matiz diverso del que le atribuye él [37]. Creo que el motivo creacional, de antigua tradición en el mundo bíblico [38], no deriva primordialmente de su uso en el "Heilsorakel" ni aquí es utilizado dentro de esa forma.

El v. 5 contiene todavía una peculiaridad notable en la determinación de la función para la que Jeremías es elegido: para "profeta de las naciones". Lo nuevo de tal encargo ha llevado a algunos autores [39] a considerarla como inauténtica; el profeta en Israel, y desde luego Jeremías, se siente profeta de "su" pueblo y a él limita su actuación. La exégesis clásica que retiene el dato ve reflejado el universalismo de esa misión en los "oráculos contra las naciones" que tanto Jeremías como otros profetas pronuncian. Bardtke [40] considera el relato de la vocación de Jeremías, "profeta de las naciones", como el de un "profeta de salud" *(nābî')* en cuanto contrapuesto a "profeta de juicio" o desgracia, función a la que evolucionará más tarde. Hoy día se aprecia sobre todo en esta su vocación el momento histórico en que surge su palabra, su sentido "político" [41]. El destino del pueblo, que esa

[37] Cf. *infra* pp. 401 s.

[38] Cf. *supra* n. 36; G. von Rad, *Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens*. BZAW 66 (Giesen 1936) pp. 138-47. Por su parte, W. L. Holladay, 'The Background of Jeremiah's Self-Understanding', JBL 83 (1964) 156, encuentra el motivo "desde el vientre" en *Sal.* 22. 10 s. al margen del tema creacional.

[39] Su principal propugnador es B. Stade, 'Streiflichter auf die Entstehung der jetzigen Gestalt der alttestamentlichen Prophetenschriften. 1) Jer. c. I', ZAW 23 (1903) 155; el mismo, 'Der Völkerprophet Jeremia und der jetzige Text von Jer. Kap I', ZAW 26 (1906) 97, 113 s.; cf. *supra* n. [h].

[40] Cf. Bardtke, o. c. pp. 216 ss.; su vocación de "profeta de las naciones" surgiría en él de su conciencia profética al contacto con la situación político-social de su época y la ejercitaría sólo en su juventud. Tenemos así la misma evolución que Würthwein supone en Amós (cf. *supra* p. 197). Esta opinión se funda en una concepción del "nabismo" que no parece aceptable; cf. Reventlow, o. c. p. 42 n. 86.

[41] Cf. H. Michaud, 'La vocation du "prophète des nations" (*Jer.* 1. 4-10)', en *Maqqél shâqéd*, Fs. Vischer (Montpellier 1960) pp. 161 ss.; W. Vischer, 'Exegesis of Jeremiah 1. 4-10. The Vocation of the Prophet of the Nations', Interpr 9 (1955) 312 ss.: Dios se revela a las naciones en Israel, en la crisis de Israel; en su destrucción y restauración, Dios prepara la vocación de las gentes. Asimismo P. E. Broughton, 'The Call of Jeremiah. The Relation of *Deut.* 18. 9-22 to the Call of Jeremiah', AusBiR 6 (1958) 39-46: es "profeta de las naciones", según la teología deuteronomística, porque Israel se ha hecho una de ellas y como ellas será castigado; así como el plan de

palabra va a modelar, está en este momento más que nunca ligado al papel que las demás naciones van a jugar frente a él. Creo que tiene aquí razón Reventlow cuando ve reflejada la ideología regia que atribuye al monarca un dominio y jurisdicción universal como representante del Dios de toda la tierra [42]. El profeta también, en cuanto depositario de la palabra divina, detenta una función de alcance universal. Todas las naciones están sometidas a dicha palabra, que determina su destino en la doble dirección de la salvación y el castigo, como explicita el v. 10 (cf. 9. 24 ss.; 12. 14 ss.). Esta noción del profeta como "representante" o lugarteniente de Yahweh *(pāqîd ʿal-haggôyīm)*, no simple mensajero, será de gran importancia para determinar el *Sitz im Leben* de los relatos de vocación [43].

Como podrá apreciarse falta en esta perícopa de misión el mensaje, sólo implícitamente indicado ("todo lo que te ordene hablarás"). Pero este es un hecho normal en los relatos de vocación; estos no incluyen un mensaje propiamente tal que el profeta debe comunicar al pueblo o al rey en términos concretos. Ofrecen sólo una descripción o resumen del sentido de la actividad profética como "palabra de Dios". Así en este relato. En versículos posteriores se tratará de precisar este extremo, intentando resumir la esencia de ese mensaje.

6. *Investidura*

La perícopa siguiente, vv. 9-10, presenta la *investidura* del profeta a través de una *acción simbólica* de manera más clara que en ningún otro relato de vocación. Es paralela a la que nos ofrece el relato de Isaías (6. 7 s.) [44], con la diferencia de que en este caso es Yahweh mismo, no un "serafín", el oficiante de este "sacramento de la ordenación profética" [45]: "alargó su mano y me *tocó* la boca", pronunciando la *fórmula* "he aquí que pongo mis palabras en tu boca". Esta expresión es, al parecer, un "teologúmenon" que define el ser del profeta, como resulta de *Deut.* 18. 18 y de *Ex.* 4. 12,14, donde se dramatiza el mismo tema [46] (cf. *Jer.* 5. 14 (15. 19) y también *Num.* 22. 38; 23. 5,12; *Is.* 51. 16; 59. 21, donde se usa *śîm* por *nātan*). Posiblemente Jere-

Dios transciende a Israel, también la misión del profeta. Cf. V. Devescovi, 'La vocazione di Geremia alla missione profetica', BibOr 3 (1961) 10 ss.; cf. Seierstad, o. c. p. 45; Schmidt, o. c. p. 29.

42 Cf. H. J. Kraus, *Psalmen*, v. I, BK XV (Neukirchen 1966) pp. 14 ss.

43 Cf. *infra* p. 399.

44 Aparentemente el sentido de la acción es divergente: purificación / consagración (cf. Rudolph, o. c. p. 7); sobre este punto cf. *supra* pp. 249 ss.; Reventlow, o. c. p. 65.

45 Esta conceptualización es frecuente, sobre todo entre los autores católicos; cf. *supra* n. 6. Se insiste, igualmente, en el carácter objetivo de la palabra divina y la seguridad que se le da de lo que tiene que decir; no ha de "escucharla", sino que directamente se le pone en la boca; cf. Lindblom, o. c. p. 189; Neher, o. c. p. 21. En este sentido el rito es más próximo al de Ezequiel que al de Isaías; cf. Condamin, o. c. p. 9.

46 Cf. *supra* pp. 87 s. En cambio en Israel el sacerdote, a pesar del "oráculo sacerdotal", no es "boca" de Dios; tiene las "suertes" y la "ley", pero no la "palabra"; cf. *Jer.* 18. 18; *Ez.* 7. 26.

mías conoce esos lugares o su tradición y se siente como un nuevo Moisés, encarnación de la figura y función allí mencionadas [47]. Su coincidencia con la concepción deuteronomística del profeta queda clara en la actitud y terminología que usa en el caso de los falsos profetas (cf. 28. 9 y *Deut.* 18. 22). Nos hallamos, sin duda, dentro de la misma corriente religiosa.

El v. 9 ("alargó Yahweh su mano y me tocó la boca"; cf. *Juec.* 6. 22; *Dan.* 10. 16) está suponiendo una visión teofánica con percepción inmediata de la presencia de Dios. No se describe ni menciona tal visión, en lo que el relato coincide con las antiguas teofanías de vocación, pero sirve de fondo a toda la escena. Esa experiencia teofánica es normal suponerla en conexión con un lugar sacro, con el Templo de Jerusalén en este caso, como expresamente se pone de manifiesto en los demás relatos de vocación. ¿Tuvo Jeremías esa experiencia en relación con alguna participación en el culto como parece poder afirmarse de Isaías? En todo caso, es claro que también él concibe la función profética en relación con el consejo divino *(sôd)* cuyas decisiones transmite (cf. 23. 22); lo que hace aún más verosímil el suponer una vivencia similar a la de Isaías [48].

Según Reventlow [49] no sólo éso, sino que podemos afirmar que "offensichtlich" tenemos aquí el desarrollo de una acción litúrgica, que ya postulaba la forma de "Heilsorakel" atribuida a este relato, "revestida" con la apariencia de "visión". En realidad, no tenemos "vocaciones" directas sino que todas ellas son un revestimiento de esta indirecta "ordenación" de profeta ejecutada por el oficial del culto (probablemente otro profeta asistido del sacerdote). Pero de ello no tenemos testimonio directo. Hay, sin embargo, ritos similares, purificación y "apertura de la boca", en Mesopotamia y Egipto en ceremoniales cúlticos y funerarios [50]. En la Biblia la única ceremonia que se menciona de este tipo es la unción y coronación del rey, extendida más tarde al sacerdote [51]. Referente a un oficio carismático en Israel tenemos el gesto de Elías (*3 Rey.* 19. 19) sobre Eliseo y en particular el relato de la sucesión de Josué (*Num.* 27. 12 ss.), que para Reventlow procede según un ritual preciso (plegaria con oráculo por "suertes", imposición de manos por el predecesor, oráculo sacerdotal de encargo de función con sus elementos propios).

[47] Cf. P. E. Broughton, 'The Call of Jeremiah. The Relation of *Deut.* 18. 18 to the Call of Jeremiah', AustBiR 6 (1958) 39-46; W. L. Holladay, 'The Background of Jeremiah's Self-Understanding. Moses, Samuel, and Ps. 22', JBL 83 (1964) 153-64; el mismo, 'Jeremiah and Moses. Further Observations', JBL 85 (1966) 17-27; cf. *infra* p. 401 n. 148.

[48] Cf. S. H. Blank, *"Of a Truth the Lord Hath Sent me": An Inquiring into the Source of the Prophet's Authority* (Cincinnati 1955) p. 8; *infra* p. 377.

[49] Cf. Reventlow, o. c. pp. 49, 63, 75; para una crítica benévola de su posición cf. A. H. J. Gunneweg, 'Ordinationsformular oder Berufungsbericht in Jeremia 1', *Glaube, Geist, Geschichte* (Leiden 1967) pp. 91-98; un posible formulario y ritual no se oponen a una "experiencia real" narrada según aquél. Cf. R. Kilian, 'Die prophetischen Berufungsberichte', *Theologie im Wandel*, Fs. Tübingen (München 1967) pp. 356-76.

[50] Cf. *supra* p. 397 n. 123 sobre el sentido de tales ritos.

[51] Cf. *infra* p. 398.

De nuevo hemos de hacer salvedades a esta opinión. En primer lugar, es sorprendente que los códigos litúrgicos de Israel no conserven memoria de tal ceremonia referente a una figura clave en el desarrollo religioso, mientras lo hacen para otros "funcionarios" cúlticos (sacerdotes, levitas, nazareos). Pero es que, además, aunque semejante ceremonial existiera en Israel, lo que en absoluto no sería de excluir [52], resulta inútil que de él se haga relato o "kérygma" como introducción a la propia actividad oracular, debiendo ser un elemento conocido y supuesto por todos. ¿Qué novedad podría aportar con ello el profeta para garantizar su palabra? Pero aún sorprende más la "diversidad" con que los distintos profetas (Isaías, Jeremías, Ezequiel) traducen un ritual que es, por construcción, una forma estable y uniforme de expresión religiosa [52a]. Con todo, el elemento más inaceptable de esta opinión está en el hecho de suponer que en estos casos de vocación la "visión", es decir, la teofanía, es un "revestimiento", mientras se reconoce la realidad de otras experiencias visionarias en los profetas, incluso en este mismo capítulo. Es ésa una suposición gratuita [53].

Por lo que se refiere a los paralelos aducidos, hay que advertir que se trata de los dos únicos casos en que se da una "sucesión", que no se prueba en los demás y que, por tanto, no les es sin más aplicable. Además, en el caso Elías-Eliseo no se trata de una "vocación" de profeta sino de discípulo [54], y el gesto no es litúrgico sino jurídico. En el de Josué, según una crítica literaria muy verosímil, tenemos la versión "sacerdotal" (P) de su investidura que hace intervenir en este estadio la figura del sacerdote como protagonista de la conquista y se sirve de un gesto ritual (extensión de la mano) para describirla. Lejos, pues, de servir de testimonio de "investidura tradicional" de un "carismático", representa la transposición a él de formas sacrales. Junto a ella tenemos la versión deuteronomística de la sucesión que desconoce tal gesto, a pesar de ser más detallada [55].

En conclusión, estimo que se debe retener el carácter experimental "visionario" de éste y demás relatos de vocación tal como su texto manifiesta y como su función de "principio y fundamento" de su posterior actividad oracular reclama: si sus palabras vienen directamente de Yahweh, su voca-

[52] Cf. *supra* p. 250; Reventlow, o. c. p. 63.

[52a] La diversidad la explica Reventlow por el uso de distintas "imágenes" ("ascua", "volumen") para transcribir un ceremonial idéntico (contacto de la mano en los labios). Pero esto supone que "a priori" el relato es un "revestimiento" literario.

[53] Cf. *infra* p. 379; Gunneweg, o. c. p. 98.

[54] Cf. *supra* p. 161 (cf. *4 Rey*. 3. 11: "que derramaba el agua en sus manos"). En este punto Reventlow parece contradecirse un tanto, pues afirma una vez (p. 66) que *4 Rey*. 2 es una "Mythisierung" de *3 Rey*. 19. 19 ss. y otra (p. 76) sostiene que aquella refleja la "original" situación cúltica (epifanía, lugar, ordenación por el predecesor en el cargo); en ese sentido, habríamos de hablar mejor de una "desmitologización" en *3 Rey*. 19. 19 ss. En todo caso, de un ritual consistente en "echar el manto" no tenemos mención alguna; cf. *supra* p. 172 n. 22.

[55] Cf. *supra* pp. 103 ss.

ción debe tener igual procedencia; si para otras se admite la posibilidad de su vivencia interior, mucho más para ésta [56].

En este marco de la investidura, vivida como expresión de la teología yahwista del profeta en cuanto "boca" de Dios y aun de posibles ritos que traduzcan ese mismo sentido, el v. 10 delimita el alcance de la misión profética. Es una "explicación" que prolonga la fórmula de investidura. En primer lugar, presenta los *destinatarios* que ya conocíamos sustancialmente por v. 5: pueblos y reyes. En realidad, vv. 9b-10a son un desarrollo de la idea clave formulada allí: *nābî' laggôyīm nĕtattîkā,* equivale a *nātattî dĕbāray bĕpîkā* (= *nābî*) y *hipqadtîkā... 'al haggôyīm.* De este modo ambas secciones se corresponden e incluyen *(nātattî, laggôyīm),* enmarcando la central (vv. 6-8) cuya organización en torno al tema de la misión ya notamos.

La parte segunda del v. 10 pretende explicitar el contenido de la misma, el objeto del mensaje profético de Jeremías: oráculos de ruina y oráculos de restauración para todo el mundo [57]. Su formulación sigue el mismo esquema ideológico que teníamos en el caso de Isaías. Como éste era enviado a "endurecer y obstinar", y en definitiva a "condenar", así Jeremías es enviado a "arrancar y abatir, edificar y plantar". Se refleja aquí la concepción dinámica de la palabra de Dios, ejecutora infalible de lo que anuncia [58]. Por eso el profeta que la pronuncia, la "hace"; resulta una figura transida completamente de la presencia del Dios que le envía y que está "en su boca", una especie de sacramento de su presencia en el pueblo; es no sólo su mensajero sino también su *pāqîd,* "lugarteniente o visir", como decíamos más arriba (*hipqadtîkā,* "te he hecho mi *paqid...*").

Normalmente en Jeremías esta fraseología *(lintôš wĕlintôṣ libnôt wĕlintôa')* tiene a Yahweh por sujeto (cf. 12. 14; 18. 7,9; 24. 6; 31. 28; 42. 10;

[56] El carácter "experimental" interior tanto de la teofanía como de la vocación lo mantienen todos los autores (p. ej., Volz, Schmidt, Weiser, Lindblom, Von Rad, Lamparter, Schreiner, Gunneweg, Rudolph, Bright), prescindiendo de la naturaleza psicológica que se atribuya al fenómeno; sobre el particular cf. Seierstad, o. c. pp. 66 s., 80 s., que le otorga carácter "intuitivo" para defender su "objetividad"; H. Langkammer, 'Der Übernatürliche Charakter des Berufungserlebnisses des Propheten Jeremias. Ein Beitrag zur Erklärung der Prophetenekstase', TrierZ 12 (1965) 426-38, en polémica con Hölscher y Lindblom, la clasifica como "éxtasis de relación"; no parece conocer la postura de Reventlow.

[57] Ambos aspectos son esenciales en la misión profética. No existe el "profeta de desgracia" puro. Este es una ficción de la crítica. A este propósito observa Weiser, o. c. p. 8: "Der Gottes Plan vereignit das, was der Mensch nur als Gegensatz zu fassen vermag"; cf. Volz, o. c. p. 6; Lamparter, o. c. p. 37; Bach, o. c. p. 32; Schreiner, o. c. p. 22; Y. M. J. Congar, '"Ecce constituo te super gentes et regna" (*Jer.* 1. 10)', *Theologie in Geschichte und Gegenwart,* Fs. Schmaus (München 1957) p. 673.

[58] "Das prophetische Wort ist wie das göttliche eine reale Macht, indem es auch bewirkt was es besagt", dice Nötscher, o. c. p. 19; García-Moreno, o. c. p. 55; Congar, o. c. p. 673; mientras en su carácter de creadora de la historia insisten Weiser, o. c. p. 7 y Seierstad, o. c. p. 45. En cambio Vogt, o. c. p. 247, piensa que la palabra profética es eficaz porque se cumple, no porque opere lo que dice, que es exclusivo de la palabra de Dios. Posiblemente la precisión corresponde a una postura conceptual que no es la que manifiesta la concepción bíblica. No cree que sea aceptable la atribución al profeta de una acción que tiene normalmente a Dios por sujeto; de ahí el cambio que intenta en los hemistiquios; cf. *supra* n. [11] y siguiente.

45. 4), lo que resalta aún más ese sentido eficaz de la palabra, al atribuirla aquí al profeta: colaboración en la acción divina con toda la eficacia y subordinación que supone su papel de "representante" de Yahweh[59]. El profeta es así la figura determinante de la historia del pueblo no sólo su intérprete.

Lógicamente nuestro relato retiene una ineludible dependencia literaria, aun dentro de su peculiaridad, de relatos anteriores, sobre todo del de Moisés (E), Gedeón e Isaías. Desde esta perspectiva de coincidencia formal es desde donde debe ser entendido. Para este tiempo es ya claro en qué consiste y cómo se formula y vive una "llamada" de Dios a la función profética.

7. *Visiones*

Por otra parte, la falta de teofanía y de mensaje explícito a que hemos aludido, ha sido compensada con la inclusión de dos "visiones", quizá en virtud de esa misma conciencia de "forma" literaria. Se trata probablemente de una interpolación, o mejor diríamos, complementación que interrumpe la secuencia vv. 4-10+17-19[60]. Son visiones que constan de un símbolo y su explicación dada en una "palabra" de Yahweh, que es su centro real de interés. La conexión entre símbolo y explicación es de tipo estrictamente sonoro, es decir, se funda en un "juego de palabras" en cuanto pronunciadas. A través del mismo se define de modo genérico la firmeza y el contenido del mensaje de Jeremías y por eso sin duda han sido intencionadamente insertadas en este lugar, aunque probablemente pertenecen a momentos distintos de la vida del profeta[61].

La primera de estas visiones confirma al profeta del *inevitable cumplimiento* de la palabra de Dios, cuya eficacia no depende de su aptitud para pronunciarla. Es Yahweh quien vigila *(šôqēd)* atentamente para llevar a cabo su designio. La exégesis clásica ha visto en *maqqēl šāqēd* una "rama" de almendro y ha pretendido explotar la "imagen" del ramo florido del árbol que "despierta" el primero entre todos. Pero *maqqēl* no significa "rama"; el valor significativo del símbolo radica, aparentemente, sólo en la asociación homofónica *šāqēd/šôqēd*[62], la etimología y naturaleza del "almendro" no

[59] Cf. *supra* p. 401; Bach, o. c. p. 11. Como observa Rudolph, o. c. p. 7, la palabra profética es una magnitud objetiva, pero su potestad *('eksousía)* es un servicio; se reconoce servidor *(doūlos)* aun en su función de superintendente *(pāqîd)* de Yahweh sobre las naciones.

[60] Cf. *supra* n. 5.

[61] Cf. Budde, o. c. pp. 31, 35; Vogt, o. c. p. 247; Schreiner, o. c. p. 25; Rudolph, o. c. pp. 10 s.; Bright, o. c. p. 7. Concluir de su objeto que una corresponde a primavera y otra a otoño es excesivo (cf. Soubigou, o. c. p. 7). Para Volz, o. c. p. 8; Vogt, o. c. p. 249, y otros (cf. *supra* n. 5) son del tiempo de su vocación; para Reventlow, o. c. pp. 78, 86, 94, más bien de una época posterior que no se puede precisar.

[62] En aquella época, sin duda, el *qames* correspondía al sonido "*o*" (cf. *supra* p. 196 n. 63, *qayiṣ / qêṣ*). Los exégetas resaltan el carácter de aseguración que la visión tiene para el profeta; cf. Volz, o. c. p. 9; Seierstad, o. c. p. 114; Von Rad, o. c. pp. 78, 97; Lamparter, o. c. p. 38, para quien se trata no sólo de un mensaje de amenaza sino de su realización; para Budde, o. c. p. 31, es una invitación a la paciencia y a la fe; Vogt, o. c. p. 249, piensa que se le dio como confirmación y él la usa aquí como ame-

entran en causa, a lo sumo el carácter "punitivo" de la vara (Vogt). Otros autores han pretendido profundizar más en la relación de "contenido" entre símbolo y explicación, y han visto en la "vara" de almendro una referencia a la vara florecida de Aarón (cf. *Num.* 17. 16-26; *Ez.* 7. 10), como presagio y amonestación contra quien pretenda rebelarse frente a Yahweh [63]. Sería un motivo conservado en la tradición sacerdotal de la que participa Jeremías. Por su parte Sauer [64] descubre en la "vara de almendro" un instrumento mágico, con lo que el sentido de la visión es que Yahweh vigila atentamente el culto extranjero para aniquilarlo; lo que es igualmente aplicable al objeto de la segunda visión, la olla sacrificial. Ninguna de estas explicaciones se impone.

La segunda explicita y concretiza el *contenido* de la visión que ha recibido el profeta de anunciar la destrucción: será llevada a cabo por un enemigo del Norte *(miṣṣāpôn hārā'āh)* todavía innominado que caerá sobre Judá. Será después tema constante de la predicación y anuncio del castigo en Jeremías [65]. En este caso la asociación verbal no puede hallarse en el vocablo "norte" sólo, porque éste no hace "juego" simbólico, pues es tomado las dos veces en el mismo sentido directo de punto cardinal; además, el "norte" no es el *objeto visto* en el que radica el simbolismo [66]. La asociación hay que buscarla en aquél y en su determinación inmediata que es la que lo hace "simbólico" y que de otro modo resultaría superflua. En esa determinación entra el "norte" como elemento complementario. Se logra así un perfecto paralelismo de construcción con la primera visión *(maqqēl šāqēd/sîr nāpûaḥ)*. El simbolismo radica en el "soplo" del viento como expresión de la acometida del "enemigo" que vendrá "del norte", de donde el viento sopla, no en el simple hecho de su dirección. De esa manera la relación símbolo-explicación se funda en la asonancia; a lo sumo con una ligera connotación de "enemistad" (viento del norte) como antes en la "vara". Desde luego, nada se dice de la olla puesta al fuego, llena de agua hirviendo, próxima a derramarse..., según la reconstrucción de algunos exégetas, que trasladan así la rela-

naza. Schreiner, o. c. p. 25, es el único que resalta el sentido de la respuesta del profeta: "veo...", y la réplica divina: "ves bien...", que falta en Amós y Zacarías; Dios mismo declara que es "vidente" (cf. *supra* p. 173). Pero quizá se trata de un elemento fijo del esquema formal, del que sólo muy indirectamente se pueden sacar esas conclusiones.

[63] Cf. P. S. Wood, 'Jeremiah's Figure of the Almond Rod', JBL 61 (1942) 99-103: "It now appears that if the almond rod in *Jer.* 1. 11,12 symbolises the judgement of Yahweh against a rebellious people, it is a strikingly appropiate symbol of Jeremiah's oft repeated message of doom" (pp. 102 s.); G. W. Williams, 'Jeremiah's Vision of the Almond Rod', *A Stubborn Faith*, Fs. Irwin (Dallas 1956) pp. 90-99; Schreiner, o. c. p. 25.

[64] Cf. G. Sauer, 'Mandelzweig und Kessel in *Jer.* 1. 11ff.', ZAW 78 (1966) 56-61; Volz, o. c. p. 9, señala ya esta posible connotación "mántica" de *maqqēl* y cita a este propósito *Gen.* 30. 37; *Os.* 4. 12.

[65] Cf. Seierstad, o. c. p. 115; Von Rad, o. c. pp. 203, 205; Volz, o. c. p. 9; Schreiner, o. c. p. 27; O. Eissfeldt, 'The Prophetic Literature', *The O.T. and Modern Study* (Oxford 1951) p. 124.

[66] Cf. Reventlow, o. c. pp. 82 s.; Weiser, o. c. p. 8 n. 2; ya Duhm, o. c. p. 12.

ción simbólica al contenido de la imagen por encima de la evocación verbal que es su género propio [67].

Junto a esta precisación del *mensaje* y misión profética de Jeremías, las "visiones" suplen a su vez la falta de una teofanía explícita, creando en el relato de vocación una *ambientación teofánica*; en esta doble función, además de en la forma, coinciden estas visiones con las que vimos reunidas en torno a la vocación de Amós [68]. Como allí, también en este caso se discute si se trata realmente de "visiones" o de asociaciones significativas provocadas por la presencia de objetos reales (una vara, una olla) [69]. Esta es la opinión más dominante, que algunos autores han "romanceado" en exceso.

La forma literaria de estas dos visiones es simple y homogénea: pregunta de Yahweh ("¿qué ves?"), respuesta del profeta (que resalta el "objeto"), explicación de Dios. Tienen su correspondiente en *Amós* 7. 1-8; 8. 1-3; *Zac.* 4. 1 ss.; 5. 1 ss., y en el mismo Jeremías (18. 1 ss.). Participan del género de las "acciones simbólicas" y como éstas representan momentos "revelatorios" en que el profeta recibe y objetiva la palabra que debe comunicar al pueblo; en cuanto tales son experiencias no evaluables de por sí como expresión de una vida mística intensa, sino como otro elemento más de la función kerigmática [70]. Su esquema mismo tiene posiblemente un origen sapiencial o catequístico, expresión de un método didáctico en uso quizá en las "escuelas" proféticas o sapienciales de la época.

Los vv. siguientes (15-16) "comentan" y "explican" la segunda visión desde el punto de vista histórico y teológico, evocando la experiencia de su cumplimiento (cf. 25. 29 ss.; 39. 31-14; 43. 10; 49. 38) y la ideología profético-deuteronomística de la idolatría como causa de la destrucción de Israel. Se anuncia la invasión y el asedio como instrumentos del juicio divino por dicha idolatría. Para algunos este ataque a Jerusalén por pueblos extraños recoge probablemente una tradición cúltica [71]. Su inserción sigue la misma línea que ha motivado la de las visiones; pero literariamente representa ya un elemento aparte. Aun sin negar su autenticidad, no es posible precisar si representa un oráculo distinto de Jeremías o un complemento, original o redaccional, a v. 14. En favor de esta segunda alternativa está la serie de conexiones verbales que median entre los dos. En primer lugar adviértase

[67] No sabemos si está puesta al fuego o colgada o inclinada, ni si la olla representa el "mal" o más bien los habitantes sobre los que soplará aquél (adviértase la forma pasiva en vez de la activa de la primera visión; el "mal" será "soplado"; cf. A. Guillaume, *Prophecy and Divination* (London 1938) p. 154). En todo caso, no se puede forzar excesivamente la "lógica" de estos símbolos. Cf. E. L. Bode, 'The Seething Cauldron - *Jer.* 1. 13', BiTod 42 (1969) 2898-903.

[68] Cf. *supra* p. 191.

[69] Esta es la opinión más corriente (así Duhm, Volz, Schmidt, Nötscher, Weiser, Rudolph, Von Rad, Neher, Soubigou, Vogt, Guillaume); algunos autores "reconstruyen" la escena un tanto novelescamente; cf. Schmidt, o. c. p. 206; Lindblom, o. c. pp. 139 s.; Vogt, o. c. p. 248. Otros, en cabio, las consideran "visiones" en sentido propio (p. ej., Condamin, Seierstad, Reventlow, Lamparter, Budde); cf. en especial Seierstad, o. c. pp. 68 s., 70 ss.

[70] Cf. Reventlow, o. c. pp. 82, 84.

[71] Cf. Weiser, o. c. p. 9; Von Rad, *Theologie*, v. II, pp. 167 ss.

la convergencia en la palabra-clave "norte"; por otra parte *rā'āh* forma una especie de inclusión (vv. 14,16) que suelda ambas perícopas [72]; a la vez *petaḥ* podría hacer referencia a *tippātaḥ*, con lo que los tres vocablos que constituyen la "palabra" explicativa de la segunda visión *(miṣṣāpôn tippātaḥ hā-rā'āh)* serían expresamente asumidos y comentados en estos versículos. En ese caso, si nuestra argumentación anterior y la explicación textual dada en n. [illegible] son exactas, habría que concluir que el "comentarista" no percibió su sentido.

En esta sección explicativa, vv. 15-16, se pasa del simbolismo de la visión segunda ("el mal" del norte son "los reyes") a la alegoría: los invasores son presentados bajo la imagen del juez que se sienta a las puertas de la ciudad y en nombre de Yahweh pronuncia sentencia contra ésta misma y sus villas dependientes. Reproduce así el concepto profético de las naciones como instrumento de Yahweh en la conducción de su pueblo. La sentencia de perdición, contenida en este mismo hecho del juicio, de "llamar" a los jueces, precede aquí a su fundamentación: la invectiva contra la idolatría de Israel que supone la transgresión de la exigencia básica de su Alianza con Yahweh [73].

8. *Confirmación*

La perícopa última del relato, vv. 17-19, constituye una continuación temática de vv. 4-10, interrumpida por la inserción de vv. 11-16. En la posición actual resulta una "inclusión" que enmarca y pone de relieve la unidad redaccional de todo el relato contenido en este capítulo. La correspondencia es múltiple, un auténtico paralelismo de expresiones: 7bβ/17aβ ("les hablarás todo lo que yo te ordene"), 8a/17b ("no tiembles frente a ellos"), 5b,9b, 10aα/18aα ("mira que te pongo..."), 10aβ,18b ("para los reyes... y el pueblo..."), 8b/19b ("yo estoy contigo para salvarte, palabra de Yahweh").

Esta sistemática repetición de los temas básicos (misión y encargo de mensaje, confortación, investidura, destinatario, promesa de asistencia) hace de esta perícopa una *confirmación* de la primera.. De nuevo, el mensaje encargado es la "palabra de Dios" en general, todo lo que el profeta reciba como tal, sin especificar. Esto representa una clara conciencia de la función profética y de la disponibilidad absoluta que ésta reclama. Inmediatamente abocará a un irremediable enfrentamiento con su pueblo y sus jefes que se hallan en constante oposición a la palabra de Yahweh. Su destino personal será encarnar esta lucha con la conciencia clara de su dolor y su triunfo, pues Yahweh, que es invencible, está con él; en definitiva, se le prohibe el miedo. Esta conjugación de protagonistas queda de manifiesto en la contraposición de los sujetos que encabezan los tres versículos: "pero *tú* te ceñirás... mira que *yo* te pongo... combatirán *ellos* contra ti..."; en este con-

[72] Cf. G. Fohrer, 'The Twofold Aspect of Hebrew Words', *Words and Meanings*, Fs. Thomas (Cambridge 1968) p. 76; Rudolph, o. c. p. 12.

[73] Cf. Weiser, o. c. p. 9; Volz, o. c. p. 10; cf. *supra* n. [illegible].

texto la imagen del v. 10, que manifestaba la soberanía de la palabra divina ("te constituyo *(pāqîd)* el día de hoy sobre las naciones y los reyes"), se ha cambiado aquí en la de su indestructibilidad ("te pongo hoy por ciudad inexpugnable..."; cf. 15. 20 s.).

9. *Redacción y estructura*

Esta correspondencia temática convierte todo el capítulo en una unidad construida sobre la base genérica de un "relato de vocación" (misión, investidura, teofanía, mensaje). Pero no se trata probablemente de una unidad original sino redaccional. En esta construcción es posible advertir varias capas redaccionales: desde un núcleo original (4-10) de procedencia jeremíaca se ha procedido a una sucesiva complementación; en primer lugar con un comentario y explicitación de la misión en vv. 17-19, para seguir con una introducción (vv. 1-3) que lo sitúa en la historia santa, y una ambientación teofánica y concretización del mensaje (vv. 11-16). Esto último probablemente en relación con la incorporación del relato a una unidad redaccional ("volumen", "libro") más amplia. El resultado final es una unidad perfectamente estructurada y con sentido propio.

I)	*Introducción*:	datación, personajes	1. 1-3
		teofanía implícita *(dĕbar yhwh)*	4
II)	*Misión*:	diálogo de misión:	
		elección: *predestinación* ("te conocí... te santifiqué")	5a
		designación *(nābî' laggôyim nĕtattîkā)*	5b
		objeción: "no sé hablar" *(dabbēr)*	6a
		"soy un muchacho"	6b
		respuesta: "no digas soy un muchacho"	7a
		envío: fórmula de encargo *('ešlāḥăkā tēlēk... tĕdabbēr)*	7b
		destinatario: "contra quienquiera yo te envíe"	7bα
		mensaje: "todo lo que te ordene hablarás"	7bβ
		confortación *('al tîrā')*	8a
		promesa de asistencia *('ittĕkā 'ănî)*	8b
III)	*Investidura*:	situación (teofanía implícita)	9aα
		gesto: toca la boca	9aβ
		fórmula: *(nātattî dĕbāray bĕpîkā)*	9b
		función: *(hipqadtîkā... 'al haggôyim... lintôš...)*	10
IV)	*Visiones*:	ambientación teofánica:	
		pregunta de Yahweh	11a,13a
		respuesta del profeta	11b,13b
		explicitación del mensaje:	
		explicitación	12,14
		complementación	15-16

V)	*Confirmación*:	misión *(...wĕdibbartā...)*	17a
		confortación *('al tēḥat)*	17b
		designación / investidura *(nĕtattīkā lĕ...)*	18
		promesa de asistencia *('ittĕkā 'ănî)*	19b

Yendo más allá aún en la historia de la tradición es posible que el núcleo original 4-10 dependa de la tradición mosaica y de la especulación deuteronomística en torno a la figura del profeta, en relación quizá con la reforma de Josías y la implantación del Deuteronomio. Según Holladay en el relato de su vocación demuestra Jeremías conocer textos como *Ex.* 1-4 (quizá 7. 2); *1 Sam.* 1-3; *Deut.* 18. 15-22; *Sal.* 22, dado los paralelos literales que allí se encuentran[74]. Considera su función como continuación de la de Moisés y Samuel (cf. *Jer.* 15. 1//*Sal.* 99. 6) en la línea de *Deut.* 18. 18 ("les suscitaré un profeta de entre sus hermanos como tú, pondré mis palabras en su boca y les hablará todo lo que yo le mande", *wĕnātattî dĕbāray bĕpîw wĕdibbēr... kol-'ăšer 'ăṣawwenû*). La opinión es muy verosímil si tenemos en cuenta que no sólo Jeremías sino otros profetas anteriores, como Elías[75], se han sentido ligados estrechamente a la figura y tradición mosaica de la Alianza, hasta poder hablar de la esencial "mosaicidad" de la función profética; o si se prefiere, a la inversa, de los orígenes esencialmente proféticos, en su contenido y en su expresión oracular, de la religión de Israel[76].

[74] Cf. *Jer.* 1. 6 ‖ *Ex.* 4. 10; *Jer.* 1. 7 ‖ *Ex.* 7. 2 (P); *Deut.* 18. 18 (pares *hālak / šālaḥ*, *dibbēr / ṣiwwāh*; del último son esos los únicos lugares); *Jer.* 1. 5 ‖ *Sal.* 22. 11 (par *reḥem / beṭen*); además téngase en cuenta la referencia a la "madre" en ese salmo y en Jeremías (20. 14-18; 15. 10), y el tema del "muchacho" en las infancias de Moisés y Samuel, que son fuente de *Jer.* 1. 6 s.

[75] Cf. *supra* p. 163 n. 75.

[76] Cf. *infra* p. 401 n. 148.

Capítulo XIII

LA VOCACION DE EZEQUIEL (*Ez.* 1. 1 - 3. 15)

1. *Introducción y texto*

El libro del profeta Ezequiel, como el de Jeremías, comienza con el relato de su vocación. La diferencia más notable que le separa de éste y otros relatos similares es su prolijidad, su barroquismo; ocupa casi tres capítulos. No obstante, es posible descubrir a todo lo largo del mismo una profunda unidad de composición. Esto, naturalmente, no puede excluir la existencia de una no menos profunda elaboración "redaccional" a la que el relato ha sido sometido. Dos son los instrumentos principales que se usan para detectarla: la *versión griega* y un cierto criterio de *lógica* narrativa que aprecia la distinción entre lo experimental y lo discursivo, entre el original y el comentario. En virtud de los mismos se ha intentado descubrir, por debajo de las adiciones redaccionales y glosas explicativas, el primitivo relato del profeta [1].

La pretensión es muy arriesgada [2], teniendo sobre todo en cuenta la fragilidad de los instrumentos de que dispone. La versión griega, que se toma como representante de un texto hebreo más breve y primitivo, podría ser sólo consecuencia de una inclinación a la abreviatura por parte del traductor de un texto prolijo y confuso [3]. Y en cuanto al criterio literario, no hay que perder de vista que entre la experiencia y su redacción transcurre un período de sedimentación que puede dar lugar a una actitud explicativa o interpretativa en el mismo autor primitivo, teniendo en este caso en cuenta la tendencia detallista y alegorizante del mismo en otros relatos (p. ej., cc. 16 y 20) [4]. No pretendemos ignorar el valor de esa metodología, pero sí precavernos contra un uso excesivamente confiado de la misma.

[1] Cf. entre otros el "texto" ofrecido por S. Sprank, *Ezechielstudien*, BWANT 4 (Leipzig 1926) p. 73; P. Auvray, 'Ezéchiel 1-3. Essai d'analyse littéraire', RB 67 (1960) 495 ;y sobre todo W. Zimmerli, *Ezechiel*, BK XIII, 1 (Neukirchen 1969) pp. 33 s. Para un empleo de tales criterios cf. además E. Vogt, 'Textumdeutungen im Buch Ezechiel', *Sacra Pagina*, v. I (Paris-Gembloux 1959) pp. 471 ss.

[2] Cf. *supra* p. 21 sobre la distinción entre "original" e "inauténtico" en los textos bíblicos.

[3] Sobre el texto griego de Ezequiel cf. la bibliografía de Zimmerli, o. c. pp. 121 s., quien con frecuencia reconoce su fragilidad; en particular, J. Ziegler, 'Zur Textgestaltung der Ezechiel-Septuaginta', Bib 34 (1953) 435-55.

[4] El mismo Zimmerli, o. c. p. 37, admite que esta elaboración pudo ser próxima a Ezequiel. Naturalmente, en esta postura no entran para nada principios dogmáticos en defensa de "un texto inspirado" (cf. Vogt, o. c. pp. 472 ss.), sino un simple cuidado de objetividad literaria frente a actitudes críticas que en última instancia se manifiestan profundamente subjetivas.

El análisis presente se atiene al texto masorético actual, no a su presunta prehistoria; únicamente se señalarán en la traducción las omisiones de la versión griega, como posible indicio para el descubrimiento de aquélla. De ser válidas en tal sentido, resultarían expresión de la clara voluntad de estructuración literaria con que habría sido tratado nuestro relato, tal como se desprenderá del análisis literario siguiente:

Ez. 1. 1 *"Acaeció que el año tercero*[a] *el (mes) cuarto, a cinco de*
dicho mes, hallándome yo entre los depertados junto al canal
2 *Kebar, se abrieron los cielos y vi visiones divinas*[b]. *"A cinco*
de dicho mes...", correspondiente al año quinto de la depor-
3 *tación del Rey Joaquín*[c], *vino palabra de Yahweh*[d] *a Eze-*
quiel Ben-Buzí, sacerdote[e], *en la tierra de los Caldeos junto*
al canal Kebar.
4 *Fue sobre mí*[f] *'allí' la mano de Yahweh*[g]; *miré y vi que*
venía del norte[h] *un huracán, nubarrón imponente con relám-*
pagos[i] *'y resplandor en torno', y de su interior (salía) como*
5 *un brillo de electro*[j], *'del interior del fuego'. De su centro*
(emergía) la silueta de cuatro animales cuyo aspecto tenía
6 *apariencia humana. Cada uno tenía cuatro rostros*[k], *cuatro*
7 *alas 'cada uno de ellos'*[l]. *Sus patas eran rectas y sus pezuñas*
como pezuñas de becerro; resplandecían con brillo como de
8 *bronce bruñido*[ll]. *Brazos humanos*[m] *(les salían) por debajo*
de sus alas a los cuatro lados; los cuatro tenían rostros 'y
9 *alas'; 'éstas se emparejaban unas con otras', sin que se vol-*
10 *viesen al marchar; todos marchaban de frente. La apariencia*
de sus rostros (una) era humana y los cuatro tenían (además)
rostro de león a la derecha, rostro de toro a la izquierda los
11 *cuatro y rostro de águila los cuatro. 'Sus rostros'*[n] *y sus alas*
estaban extendidas por encima; cada uno tenía dos empareja-
12 *das una (con otra)*[o] *y dos que les cubrían el cuerpo. Todos*
marchaban de frente; iban allí hacia donde el Espíritu[p] *esta-*
13 *ba por ir, sin volverse al marchar. En cuanto a la apariencia*
de los animales[q], *su aspecto era de ascuas de fuego, a modo*
de antorchas; aquél discurría entre los animales. El fuego era
14 *fulgurante y de él salían relámpagos. 'Los animales se movían*
15 *de aquí para allá a la manera del rayo'*[r]. *Miré 'a los animales'*
y vi una rueda en el suelo[s] *junto a los animales a 'sus' cua-*
16 *tro 'caras'. El aspecto de las ruedas 'y su estructura' era co-*
mo fulgor de crisólito[t] *y tenían los cuatro una misma apa-*
riencia; 'y su aspecto' y su estructura era como si una rueda
17 *estuviera empotrada en otra. Al marchar lo hacían en las*
18 *cuatro direcciones*[u], *sin volverse al marchar. En cuanto a sus*
llantas, tenían una altura 'terrible'[v] *y sus segmentos estaban*

19 *todo en derredor llenos de ojos*[x] *en las cuatro. Al marchar*
los animales las ruedas marchaban a su lado y cuando se al-
20 *zaban los animales del suelo se alzaban las ruedas; iban 'allí'*
hacia donde el Espíritu estaba por ir. Las ruedas se alzaban
a una con ellos, porque el espíritu de los animales estaba en
21 *las ruedas*[y]. *Cuando marchaban ellos, marchaban (también),*
y cuando se paraban aquéllos, se paraban; cuando se alzaban
del suelo, se alzaban 'las ruedas' a una con ellos, porque el
22 *espíritu de los animales estaba en las ruedas. Sobre las cabe-*
zas de los animales (se alzaba) una especie de basamento[z]
como el fulgor del cristal 'terrible'[a'], *extendido por encima*
23 *de sus cabezas. Debajo del basamento estaban sus alas dere-*
chas (emparejadas) una con otra; a cada uno 'de ellos' dos le
24 *cubrían el cuerpo*[b']. *Escuché el ruido de sus alas al marchar*
como si fuera el ruido aguas caudalosas, 'como la voz del
Todopoderoso'[c'], *'como un ruido tumultuoso, como fragor*
25 *de ejército'; cuando se paraban, sus alas se distendían. 'Por*
encima del basamento que estaba sobre sus cabezas había[d']
26 *un rumor; cuando se paraban, sus alas se distendían'. Por en-*
cima del basamento que estaba sobre sus cabezas había una
especie de trono con aspecto como de piedra de lapislázuli[e']
y sobre esa especie de trono una especie de figura como de
27 *hombre 'sobre él' en lo alto. Vi como un fulgor de electro,*
'como el aspecto de un fuego con halo en derredor'[f'], *(des-*
prenderse) desde lo que parecían ser sus lomos para arriba;
y desde lo que parecían ser sus lomos para abajo, vi como
28 *una especie de fuego con resplandor en torno. Era como el*
aspecto del arco que aparece en las nubes los días de lluvia,
así era el aspecto del resplandor que había en derredor. Era
el aspecto de la silueta de la Gloria de Dios. Al verla caí ros-
2. 1 *tro a tierra. Escuché la voz de uno que hablaba y me dijo:*

—"Hijo de hombre, ponte en pie, que voy a hablar conti-
go"[g'].

2 *Entró en mí un espíritu, 'cuando me dirigió la palabra', que*
3 *me puso en pie. Escuché al que me hablaba y me dijo:*

—"Hijo de hombre, te envío a los hijos de Israel, 'al pue-
blo de' los rebeldes[h'] *que se han rebelado contra mí;*
ellos y sus padres 'han prevaricado contra mí' hasta este
4 *mismo día, 'y los hijos son duros de rostro y tercos de*
corazón; a ellos te envío'[i']. *Les dirás: Así dice 'el Señor'*
5 *Yahweh...*[j'], *por más que ellos no te escucharán ni ceja-*
rán[k'], *porque son una casa rebelde; pero sabrán que apa-*
6 *reció un profeta entre ellos. Tu, hijo de hombre, no les*
temas, no tengas miedo de sus palabras, aunque (viven)

contigo (gentes) obstinadas y rebeldes [v] y estás sentado
sobre escorpiones. Pero no tengas miedo de sus palabras,
ni te asustes ante ellos, aunque de veras son una casa
7 rebelde. Háblales mis palabras, por más que de cierto no
te escucharán y no cejarán, porque son (una casa de)
8 rebelión [iv]. Pero tú, hijo de hombre, atiende a lo que te
digo; no seas tú también rebelde como la casa rebelde.
Abre tu boca y come lo que te doy".
9 Miré y vi que una mano se extendía hacia mí y 'que' en ella [m']
10 (se sostenía) un volumen. Lo extendió delante de mí y estaba
escrito por delante y por detrás. Y lo escrito en él (eran) la-
3. 1 mentaciones, gemido(s) y grito(s) de angustia. Me dijo:

—"Hijo de hombre, 'come lo que te encuentres', cómete
este volumen y ve a hablar a la casa de Israel".

2-3 Abrí la boca y me hizo comer 'aquel' volumen. Me dijo:

—"Hijo de hombre, ceba tu vientre y llena tus entrañas
con este volumen que yo te doy".

Lo comí y me resultó como la miel de dulce en la boca.

4 Me dijo:

—"Hijo de hombre, ve, acércate a la casa de Israel y há-
5 blales con mis palabras [w']. De cierto que no eres envia-
do [ii'] a un pueblo de dicción abstrusa 'y de lengua difícil'
6 (sino) 'a la casa de Israel'; no (eres enviado) a pueblos
numerosos 'de dicción abstrusa y de lengua difícil', cu-
yas palabras no has oído; si por cierto [o'] a ellos te envia-
7 se, te escucharían. Pero la casa de Israel no querrá es-
cucharte, porque no quieren escucharme a mí; pues la
8 casa de Israel es de frente terca y de corazón duro. Mira,
yo hago tu rostro duro como el suyo y tu frente dura
9 como la suya; como diamante, más dura que el pedernal
'hago yo tu frente'. No les temas ni te asustes ante ellos,
aunque son una casa rebelde".

10 Me dijo:

—"Hijo de hombre, recoge en tu corazón todas las pala-
11 bras que yo te diga y préstales oído. Ve, acércate a los
exiliados, a los hijos de tu pueblo, háblales y diles: Así
dice 'el Señor' Yahwe..., aunque ellos de cierto no te es-
cucharán y no cejarán".

12 Me arrebató el Espíritu y oí detrás de mí el ruido de un gran
13 terremoto al alzarse [v'] la gloria de Dios de su lugar; así como
el rumor de las alas de los animales que chocaban una contra
otra y el ruido de las ruedas junto a ellas y el ruido de un

14 *'gran' terremoto. Me arrebató el espíritu y me substrajo, y yo marché 'fortalecido'* [q'] *por el ardor de mi espíritu, pues la ma-*
15 *no de Yahweh (fue) sobre mí con fuerza. Me acerqué a los deportados en Tell-Abib, 'que habitaban junto al canal Kebar', donde habitaban y me estuve siete días entre ellos siendo causa de estupor"* [r'].

2. *Notas de crítica textual*

[a] El texto consonántico es seguro (LXX): *('en tō triakostō 'étei)*; así, no me parece aceptable la corrección de Auvray *(bišlōš 'eśrēh)* ni la de Van Hoonacker y Colunga *(kišlōšîm)*; cf. P. Auvray, o. c. p. 499; el mismo, *Ezéchiel* (Paris 1947) p. 94; el mismo, *Ezéchiel*, BJ (Paris 1949) p. 21; A. Van Hoonacker, 'Le titre primitif du livre d'Ezéchiel', RB 9 (1912) 252. Para otras opiniones cf. *infra* n. 8. Preferimos seguir la opinión de C. F. Whitley, 'The "thirtieth" Year in Ezekiel 1. 1', VT 9 (1959) 329 s.; y antes V. Herntrich, *Ezechielprobleme*, BZAW 61 (Giessen 1932) pp. 61-63, 73; quizá baste suponer un *-m* enclítico o su transposición a la palabra siguiente de donde procedería *(bišloš šānîm)* y que sería la construcción normal; cf. Joüon, *Grammaire* p. 439 § 142d; Zimmerli, o. c. p. 46.

[b] Para la construcción (imperfecto seguido de perfecto) cf. *Ez.* 20. 1; 26. 1; 29. 19...; *Is.* 7. 1; *Jer.* 36. 1; G. A. Cooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Boook of Ezekiel*, ICC (Edinburgh 1966) p. 8; Zimmerli, o. c. pp. 3, 46 s. (para las expresiones "abrirse los cielos", "visiones divinas").

[c] Es un "lema" que toma la expresión del v. anterior para glosarla; cf. *infra* n. 11. Se refiere a la fecha completa, aunque sólo cita sus últimas palabras; cf. Cooke, o. c. p. 3; Zimmerli, o. c. p. 23; W. Eichrodt, *Der Prophet Hesekiel*, ATD (Göttingen 1966) p. 3.

[d] La expresión hebrea *hāyōh hāyāh* puede ser retenida perfectamente, sin necesidad de suponer una dittografía como quiere Zimmerli, o. c. pp. 3 s.; cf. Cooke, o. c. p. 8; el carácter enfático "puede" deberse a lo decisivo de la primera palabra, la de la vocación, que el redactor ha querido subrayar. La construcción es normal en hebreo y ugarítico.

[e] El calificativo puede referirse al padre, pero es más normal suponerlo referido a Ezequiel.

[f] Posiblemente el texto consonántico original es *'ly*, ambiguo pues el sufijo *-y* puede representar también la 3.ª persona (cf. *supra* p. 272 n. 14); así lo interpretó la lectura masorética *'ālāyw*. Parece preferible la primera persona (cf. LXX, *'ep"emè*) por su conexión con la frase siguiente (cf. 8. 1; 37. 1; 40. 1); cf. J. Herrmann, *Ezechiel*, KAT (Leipzig 1924) p. 12; Cooke, o. c. p. 6; Auvray, 'Ezéchiel 1-3' p. 482; Zimmerli, o. c. pp. 4, 22; A. Colunga, 'La vocación de Ezequiel', EstBib 1 (1942) 127.

[g] Sobre la expresión "la mano de Yahweh fue sobre...", como expresión del éxtasis, cf. Eichrodt, o. c. p. 5; Zimmerli, o. c. pp. 47 s.; I. Seierstad, *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia* (Oslo 1965) pp. 172 ss.; J. Ziegler, *Ezechiel*, EchtB (Würzburg 1948) p. 10; G. Fohrer, *Hauptprobleme des Buches Ezechiel*, BZAW 72 (Berlin 1952) pp. 250 ss.

[h] El "norte" indica aquí probablemente la "morada" de Dios (cf. *Is.* 14. 13; *Sal.* 48. 2-3; *Job* 26. 7), conocida en la mitología cananea; cf. Herrmann, o. c. p. 13; Eichrodt, o. c. p. 8; Zimmerli, o. c. p. 51; Cooke, o. c. p. 10; J. de Savignac, 'Note

sur le sens du terme saphon dans quelquels passages de la Bible', VT 3 (1953) 96, cuya versión "ciel nuageux" es discutible. Otros lo entienden más bien de la dirección de donde viene la "gloria" de Yahweh, de Jerusalén (cf. *infra* n. 67); así Colunga, o. c. p. 128; A. Bertholet-K. Galling, *Ezechiel*, HAT (Tübingen 1936) p. 5; H. M. Orlinsky, 'Where did Ezechiel receive the Call to Prophecy?', BASOR 122 (1951) 36 n. [b]. La opinión de Ziegler, o. c. p. 10, que ve una referencia al juicio que "viene del norte" (9. 2; 26. 7; *Jer.* 1. 13; 4. 6; 10. 22), no me parece aceptable, pues tal concepto no se refiere a la "gloria" sino al enemigo o instrumento de castigo que Yahweh hará venir sobre Israel.

[i] Literalmente "fuego prendido", cf. G. R. Driver, 'Ezekiel's Inaugural Vision', VT 1 (1951) 60 n. 1; no es precisa la corrección que propone E. Nestle, 'Miszelle 20 (*Ez.* 9. 24; *Ez.* 1. 4)', ZAW 25 (1905) 364 s. *(mitlahăṭāh)*.

[j] El sentido de "brillo" para *'ayin* aquí (cf. v. 27) y quizá en v. 18 (cf. *Zac.* 3. 9; *Prov.* 23. 31) es preferible (cf. Herrmann, o. c. p. 2; Cooke, o. c. p. 11; Zimmerli, o. c. p. 3; Driver, o. c. p. 60; *infra* n. 43) al de "incrustación" (cf. Vogt, o. c. p. 481, "Verzierungen" originariamente; W. A. Irwin, 'Hašmal', VT 2 (1952) 169) y de "espejo" (cf. O. Procksch, 'Die Berufungsvision Hesekiels', *Festschrift K. Budde*, BZAW 34 (Giessen 1920) p. 142). La identificación del metal *ḥašmal* con el "electro" (LXX), aleación de plata y oro (cf. Zimmerli, o. c. p. 56), es discutible pero preferible a "bronce" (cf. v. 7; Cooke, o. c. pp. 10, 23: ac. *ešmaru*) y "baño, incrustación, esmalte" (Irwin, o. c. p. 169: persa *is-ma-lu*; Colunga, o. c. p. 128). Con todo, la sugerencia de Driver, o. c. pp. 60 s., "latón, azofar" (eg. *ḥsmn*; ac. *elmešu*) merece toda atención. Si conociésemos exactamente el sentido de los otros "brillos", se podría intentar una comprensión orgánica de todos ellos.

[k] Repetidamente se ha propuesto para *pānim* el sentido de "forma, aspecto" (J. Steinmann, *Le prophète Ezéchiel et les débuts de l'exil* (Paris 1953) p. 175; Colunga, o. c. p. 131; Vogt, o. c. p. 482; H. Lesêtre, 'Chérubin', DB, v. II p. 665), pero el sentido estricto de "rostro" parece ineludible (cf. *infra* nn. 17, 21); esos "aspectos" serían patas, alas, pezuñas, pero son distinguidos expresamente de *pānim*.

[l] El hebreo *lāhem*, además de redundante, es el primer caso de confusión de "sufijos" en este capítulo; sobre el particular cf. *infra* p. 302.

[ll] Cf. P. Auvray, 'Remarques sur la langue d'Ezéchiel', *Sacra Pagina*, v. I (Gembloux-Paris 1959) p. 463: *qālāl* depende de ac. *qullu*, clase de *bronce*. De otro modo la concordancia sería defectuosa.

[m] Para el sentido "brazo" de *yād* cf. M. Dahood, *Psalms I*, AnchB (Garden City N. Y. 1966) pp. 224, 235. Por la misma metonimia se toma aquí *regel* por "pata".

[n] Posiblemente *ûpĕnêhem* corresponde al versículo anterior (¿con "waw" anfático?) como su sujeto; cf. la función de *kanăpêhem* en v. 9a. En ese caso habría que traducir: "en cuanto al aspecto de sus rostros: de hombre... era su rostro". Así vv. 9a y 10 explicarían v. 8b: "los cuatro tenían rostros y alas".

[o] La expresión hebrea puede ser completada según v. 9 (Zimmerli); pero quizá no sea preciso, refiriendo el segundo *'îš* a *mĕkassôt* y suponiendo un *waw* pospositivo con una posible caída de *lamed* (cf. v. 23). No se puede descartar que v. 12 represente una "lectio conflata" de vv. 9 y 23.

[p] Cf. v. 20 s. El "espíritu" aquí es una categoría "teofánica" que incluye el "viento" *(rûaḥ sĕ'ārāh)* y el "aliento vital" *(rûaḥ haḥayyāh)* comunicado por Yahweh, y del que participará el vidente (cf. 2. 2; 3. 12,14) como fuerza "espiritual"; diversos grados de una misma energía. Cf. Procksch, o. c. p. 147; Cooke, o. c. p. 15; Zimmerli, o. c. pp. 126 ss.; E. Baumann, 'Die Hauptvisionen Esechiels in ihrem zeitlichen und sachlichen

Zusammenhang untersucht', ZAW 67 (1955) 65; B. Stein, *Der Begriff Kebod Yahweh und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis* (Einsdetten 1939) p. 273.

[q] La versión griega supone "entre los animales" (*'én mésō tōn dsōōn)* y es quizá la transcripción de un texto original *ûbênôt haḥayyôt*; pero podría también ser una igualación con el posterior *bên haḥayyôt* o con *Ez.* 10. 2, 6 s. El uso del "waw" explicativo es frecuente en este capítulo y normal la reasunción de los temas, bien sea original bien a modo de "glosa".

[r] Es un tanto contradictorio suponer v. 14 una "glosa tardía", posterior a los LXX, de v. 13 y reclamar en el mismo la corrección de los dos "hápax": *rāṣô'* y *bāzāq* por *yāṣô'* y *bārāq*; cf. Zimmerli, o. c. pp. 5 s.; Eichrodt, o. c. p. 1.

[s] La expresión "en tierra", "en el suelo" (cf. vv. 18-19), debe entenderse en el contexto del espacio teofánico no empírico; cf. Cooke, o. c. p. 16; Eichrodt, o. c. p. 7; diversamente Zimmerli, o. c. pp. 29, 64, 66; cf. *infra* n. 32.

[t] El verdadero equivalente de la piedra *taršîš* nos es desconocido; cf. Cooke, o. c. pp. 17, 26; J. S. Harris, 'The Stones of the High Priest's Breastplate', AnLeeds 5 (1963) 55 s.; J. Pérez-Mateos, 'Los minerales en el arte', Arb 75 (1970) 163-73. En *dĕmût 'eḥād* se puede ver confusión de géneros o tomar el numeral como nombre en cadena constructa: "el aspecto *de (cada) uno* era el de los cuatro...".

[u] La equivalencia de las preposiciones *'el / 'al* es frecuente aquí (cf. 1. 20; 2. 6) y en otros libros bíblicos; cf. *supra* p. 182 n. [l], p. 267 n. [l]. En *bĕlektām* el *-m* podía ser enclítico (*/bĕlektān)*.

[v] Esta sería una versión "literal" del texto hebreo, atestiguado por los LXX, *wĕgabbêhen wĕgōbah lāhem wĕyir'āh lāhem*; "endíadis" que resalta lo descomunal de unas ruedas que llegan "del cielo a la tierra" y están llenas de ojos. Pero tal construcción no deja de ser extraña y además *yir'āh*, "temor", es siempre en la Biblia un sentimiento que se tiene, no que se infunde (cf. Cooke, o. c. p. 26); sería éste el único caso de tal uso. Siguiendo la versión griega *(kaì eídon)* se suele leer *wā'er'e(h)*, simplificando lo precedente (cf. Zimmerli, o. c. p. 7); pero la construcción de *rā'āh* con *lĕ* o sin complemento resulta extraña. Yo preferiría ver en *gōbah* (LXX, *'ýpsos*) y *yir'āh* dos términos técnicos; el segundo ("¿transparencia?") posiblemente en relación con *nôrā'* de v. 22 y *nir'āh* de *Ez.* 10. 1. No se ve por qué la expresión *wā'er'e(h)* habría de estar corrompida aquí y no en vv. 4,25,27, no habiendo, por lo demás, relación gráfica entre "yod" y "alef" ni en la escritura cuadrada ni en la fenicia. ¿No será más gráfica entre "yod" y "alef" ni en la escritura cuadra ni en la fenicia. ¿No será más bien que los LXX no entendieron el vocablo y simplificaron el texto? Para el sentido de *gabbôt*, "segmentos, arcos" (*gabbîm*, "llantas") cf. el curioso texto *Lev.* 14. 9: *gabbôt 'ênāyw*, "sus cejas", que posiblemente ha influido en el presente (*wĕgabbôtām mĕlē'ōt 'ênayim)*.

[x] O de "reflejos, brillos", según el sentido general de *'ayin* en este capítulo; cf. P. Auvray, 'Sur le sens du mot 'ayn en *Ez.* 1. 18 et 10. 12', VT 4 (1954) 4 ss., que justamente rechaza la sugerencia de J. Coppens, 'Deux passages obscurs du livre d'Ezéchiel (1. 25; 1. 18)', Mus 47 (1934) 262, que propone leer *'ānān*, "nube"; Vogt, o. c. p. 481, señala la evolución de "Verzierungen" a "Augen".

[y] Aquí *haḥayyāh* es colectivo o bien se refiere al animal que acompaña a cada rueda.

[z] El término *rāqîa'* (en cadena constructa interrumpida) representa aquí una superficie plana y consistente, no una cúpula (cf. A. Alföldi, 'Die Geschichte des Throntabernakels', *La nouvelle Clio* 2 (1949) 546) ni directamente el "firmamento" del cielo,

aunque su connotación es ineludible; cf. Cooke, o. c. p. 19; Ziegler, o. c. p. 13; Eichrodt, o. c. p. 8; Zimmerli, o. c. p. 55.

a' Cf. *supra* n. [v].

b' La frase se repite dos veces en el texto hebreo, no en el griego; podría ser una dittografía, pero también una expresión distributiva (cf. *Is.* 6. 2, *šēš kĕnāpayim*; en IQIsa se omite la repetición). Para H. Schmidt, *Die Grossen Propheten*, SAT (Göttingen 1923) p. 391, es una repetición de 1. 11.

c' Circunloquio por "trueno" (cf. *Ez.* 10. 5), metáfora conocida en la literatura ugarítica.

d' El v. 25, que falta en la versión griega (cf. Zimmerli, o. c. p. 8), tiene todo el aspecto de una doble dittografía a partir de los vv. 24 y 26; cf. Schmidt, o. c. p. 391. La sugerencia de Coppens, o. c. p. 260, *wayyĕqallû mē'al hārāqîa'*, "et ils étaient allégés du firmament", no se impone.

e' Cf. Cooke, o. c. p. 21; Harris, o. c. p. 52; Zimmerli, o. c. pp. 55 s., para el sentido de *sappîr*.

f' La expresión *bêt-lāh sābîb* es paralela de *nōgah lô sābîb*, que da el sentido de *bêt / bayit* en este caso; Driver, o. c. p. 60, lo interpreta en relación con el horno de fundición.

g' Cf. *infra* n. [l'].

h' Normalmente se suprime la expresión *'el-gôyīm* como glosa (cf. Zimmerli, o. c. p. 9), pero la falta del artículo recomienda considerarlo como constructo; lo que es posible si se supone aquí un *-m* enclítico, *'el-gôy-m*, en cadena constructa (cf. *supra* p. 69 n. [g]. El singular es aplicado a veces en la Biblia a Israel (cf. *Ex.* 19. 6; *Deut.* 4. 6) y p. 69 n. [g]. El singular aplicado a veces a Israel en la Biblia (cf. *Ex.* 19. 6; *Deut.* 4. 6) a otros pueblos (*Sof.* 2. 5; *Is.* 18. 2); cf. Cooke, o. c. p. 31; Brown-Driver-Briggs, *Lexicon* p. 156; A. Cody, 'When is the Chosen People Called a Gôy?', VT 14 (1964) 2.

i' El contraste *padres / hijos* sugeriría unir *hēmmāh* de v. 3b a la frase anterior, bien sea éste contraste original o redaccional.

j' W. E. Barnes, 'On Ezekiel 2. 4', JTS 34 (1933) 373 s., defiende la originalidad de *'ădōnay yhwh*; sobre la cuestión del nombre de Dios en el libro de Ezequiel cf. Zimmerli, o. c. pp. 1250 ss.

k' En la versión ordinaria la frase "tanto si te escuchan como si dejan de (hacerlo)" no se coordina bien con la siguiente expresión causal, sobre todo en 2. 7 y 3. 11 donde resultan dos condicionales sin apódosis. Por otra parte, *ḥadāl*, "cesar, dejar de", no constituye una verdadera alternativa a *šāma'*, "escuchar", mas bien lo supone. Por eso prefiero dar a la conjunción *'im* el sentido negativo que adquiere en las fórmulas (elípticas) de juramento y que se explicita en 3. 7 ("pero la casa de Israel no querrá escucharte"). La concesiva "aunque... no" me parece reflejar bien ese sentido.

l' Esta versión sigue la interpretación de Driver que respeta completamente el texto hebreo (cf. G. R. Driver, 'Ezekiel II, 6: "Sitting upon Scorpions"', JTS 35 (1934) 54 ss.; también K. Fruhstorfer, 'Ezechiels Anfangsvisionen (*Ez.* 1-3)', TPQ 93 (1940) 191; C. G. Howie, *The Date and Composition of Ezekiel* (Filadelfia 1950) pp. 47 s.), sin necesidad de cambios (cf. Zimmerli, o. c. p. 10, a tal propósito). Para la equivalencia *'ôtāk / 'ittĕkā* cf. *Ez.* 2. 1; *Jer.* 1. 16, posiblemente dos variantes de uso corriente (cf. Cooke, o. c. p. 34; Zimmerli, o. c. p. 8). Podría también verse en *sārābîm* una forma verbal (cf. Herrmann, o. c. p. 5; Schmidt, o. c. p. 391) y en *wĕsallônîm / sillônîm* el sujeto con "waw" pospositivo; de ese modo la metáfora siguiente sería su transposición en imagen. Sobre el intercambio *'el / 'al* cf. *supra* n. [u].

l' Quizá no sea preciso suplir nada; cf. v. 8. En *měrî*, "rebelión", tenemos probablemente el empleo del abstracto por el concreto.

m' El hebreo *bô* por *bāh* está seguramente determinado por el sujeto masculino (*'ănî nōtēn*).

n' Para el sentido instrumental del *bě* en la expresión *dabbēr bě* cf. *supra* p. 211 n. [b]; también a este propósito la acertada sugerencia de Zimmerli, o. c. p. 11.

ñ' La partícula *kî* tiene aquí valor enfático con el verbo al final de la frase; cf. *supra* p. 69 n. [c]; no hay conexión explicativa con lo precedente.

o' La partícula *lō'* tiene aquí carácter afirmativo enfático cf. *supra* p. 69 n. [e]; p. 70 n. [m]; así ya Cooke, o. c. p. 40, sin que sea preciso suponer una lectura *'illû*, *'imlû* o una dittografía (Zimmerli, o. c. p. 12).

p' Se supone corrientemente la lectura *bārûm* por *bārûk*; cf. Zimmerli, o. c. p. 12; Cooke, o. c. p. 41; R. Köbert, 'Zwei textkritische Beobachtungen zu Ezekiel', Bib 46 (1965) 217-18, que pretende explicar la confusión desde la ortografía semítica: *k* por *m*. Adviértase además que la palabra siguiente comienza por la misma letra. De todos modos, ese sentido está recomendado por el lugar paralelo 10. 4 y por la correspondencia concéntrica con 13b; en ambos casos se trata de una "voz" no articulada, como acaeció en el momento central de la teofanía (cf. 1. 24). Otros traducen aquí una doxología y Dahood soluciona la dificultad que ofrece la expresión *mimměqômô* dando a *min* el sentido de "en": "Bendita sea la gloria de Yahweh en su morada" (cf. M. Dahood, 'Hebrew-Ugaritic Lexicography V', Bib 48 (1967) 427; el mismo, *Psalms*, v. II p. 148). Sería así un paralelo a la antífona teofánica de *Is.* 6. 3, inducida quizá por ella. Por otra parte, una correlación con ug. *rk(k)* no aparece semánticamente clara.

q' Mejor que "amargado"; cf. ug. *mrr*. Así M. Dahood, 'Qohelet and Recent Discoveries', Bib 39 (1958) 309-10.

r' El sentido causativo de *mašmîm* debe retenerse.

3. *Unidad y estructuración del relato*

La crítica literaria no sólo ha buscado el texto primitivo mencionado más arriba, sino que ha analizado su unidad de composición, haciendo desde antiguo fácil presa de la ya conocida distinción de tradiciones, aquí llevada al extremo de suponer dos relatos completos autónomos: "teofanía" y "relato de vocación", o "visión del carro-trono" y del "rollo" [5]. No es el caso de volver sobre esas teorías después del exhaustivo y espléndido comentario de Zimmerli que las resume oportunamente y que nos servirá de punto de

[5] Cf. en este sentido A. Bertholet - K. Galling, *Ezekiel*, HAT (Tübingen 1936) p. 2; A. E. Rüthy, 'Das prophetische Berufungserlebnis', IntKZ (1941) 100 (reflejo de su actividad en Jerusalén y en Babilonia); P. Auvray, *Ezéchiel* (Paris 1947) pp. 90 s., 94; el mismo, *Ezéchiel*, BJ (Paris 1949) p. 25 (cf. *infra* n. 65); J. Steinmann, *Le prophète Ezéchiel et les débuts de l'exil* (Paris 1953) p. 26; F. Horst, 'Die Visionschilderungen der alttestamentlichen Propheten', EvT 20 (1960) 199; para las opiniones de Herrmann, Hölscher, Herntrich, Bertholet, De Born, Auvray, Kuhl, Messel, Berry e Irwin cf. Zimmerli, o. c. pp. 13-16; ya antes el mismo Herntrich, o. c. pp. 1-36, 78-80. Sobre la opinión contraria cf. *infra* n. 63. El problema se halla en parte relacionado con el del lugar del "ministerio" de Ezequiel; cf Howie, o. c. pp. 5-26; Orlinsky, o. c. p. 35; Zimmerli, o. c. pp. 4 ss.

partida. Más abajo haremos referencia a las mismas en los lugares concretos, deteniéndonos en los estudios últimos que se preocupan del problema [6].

La amplitud del material nos dará pie para una ordenación más detallada y orgánica del mismo; de momento lo ordenamos según sus "escenas" naturales [7], previamente a cualquier juicio sobre su mutua articulación:

a) Introducción 1. 1-3a
b) Teofanía 3b-28bα
c) Misión 1. 28bβ-2. 7
d) Investidura 2. 8-3. 3
e) Confirmación 3. 4-11
f) Conclusión 12-15

4. *Introducción*

Ezequiel, como Isaías y Jeremías, señala el *momento* preciso e incluso el *lugar* en que recibió la vocación o misión proféticas. Se trata de un momento decisivo de la salvación de Israel, en el que Yahweh visita de nuevo a su pueblo y le envía su palabra. Con todo, el sentido exacto de tal precisación temporal no es fácil de determinar [8] ni de armonizar. La solución adoptada

[6] Al igual que las vocaciones de Isaías y Jeremías, la de Ezequiel ha sido objeto de frecuentes estudios; cf. entre los últimos: O. Procksch, 'Die Berufungsvision Hesekiels', *Festschrift K. Budde*, BZAW 34 (Giessen 1920) pp. 141-49; K. Fruhstorfer, 'Ezechiels Anfangsvisionen (*Ez.* 1-3)', TPQ 93 (1940) 185-98; A. Colunga, 'La vocación de Ezequiel', EstBib 1 (1942) 121-66; E. Baumann, 'Die Hauptvisionen Esechiels in ihrem zeitlichen und sachlichen Zusammenhang untersucht', ZAW 67 (1955) 56-67; P. Auvray, 'Ezéchiel 1-3. Essai d'analyse littéraire', RB 67 (1960) 481-502; el mismo, 'La vocation d'Ezéchiel', BiViChr 43 (1962) 18-26; entre los comentarios que utilizamos (Cooke, Bertholet-Galling, Auvray, Ziegler, Steinmann, Eichrodt) destaca el de Zimmerli, en el que nos hemos apoyado sobre todo para la crítica textual por resumirse en él todos los intentos anteriores, como los de Sprank, Bertholet-Galling, Cooke y Eichrodt. Para una introducción a la problemática moderna cf. H. H. Rowley, 'The Book of Ezekiel in Modern Study', *Men of God* (London 1963) pp. 169-210. Ultimamente también C. L. Feinberg, *The Prophecy of Ezekiel: The Glory of the Lord* (Chicago 1969).

[7] La caracterización de este relato como poesía es muy dudosa (cf. Cooke, o. c. p. 37) y desde luego la división del mismo en 10+2 estrofas, propuesta por Fohrer (*Hauptprobleme* p. 65), no parece aceptable (cf. Eichrodt, o. c. p. 6).

[8] Cf. las diversas teorías comentadas por H. Schmidt, *Die Grossen Propheten*, SAT (Göttingen 1923) p. 391; Cooke, o. c. p. 3; Bertholet-Galling, o. c. p. 3; Ziegler, o. c. p. 10; Fruhstorfer, o. c. p. 187; Colunga, o. c. p. 126; Lindblom, *Prophecy* p. 425; Whitley, o. c. pp. 326 ss.; Fohrer, o. c. pp. 110-16; Zimmerli, o. c. pp. 42 s.; las que respetan el texto ("año 30") lo interpretan como dicho de la edad del profeta (así K. Budde, 'Zum Eingang des Buches Ezechiel', JBL 50 (1931) 29, que lee *šānay* por *šānāh*; y antes en 'The Opening Verses of the Book of Ezekiel', ExpTim 12 (1900-1) 39 s.; Eichrodt, o. c. p. 3; Lindblom, o. c. p. 229) o de la época de la publicación de su libro (como W. F. Albright, 'The Seal of Eliakim and the Latest Preexilic History of Judah with some Observations on Ezekiel', JBL 51 (1932) 97; Howie, o. c. p. 92; cf. a este propósito G. Hölscher, *Hesekiel, der Dichter und das Buch*, BZAW 39 (Giessen 1924) pp. 26 ss., que pone su redacción en el s. quinto) o retrotraen el capítulo a un momento posterior, correspondiente a esa fecha (año 30) en la era del exilio (cf. G. R. Berry, 'The Title of Ezekiel (1. 1-3)', JBL 51 (1932) 55; Hölscher, o. c. p. 43) o suponen otras eras (p. ej., la de Nabucodonosor; cf. E. König, 'The Opening Verses of the Book of Ezekiel', ExpTim 12 (1900-1) 375 ss., en polémica con Budde;

("año tercero") es la que menos violencia hace al texto, respetando a la vez la era normal usada a lo largo del libro de Ezequiel (cf. 8. 1; 20. 1; 24. 1). Otras teorías suponen una mayor corrección del texto o sistemas de datación ajenos al mismo. Por otra parte, v. 2 tiene la característica de una antiquísima glosa explicativa de un texto que ya entonces resultaba confuso, lo que supone que en v. 1 no se decía "en el año quinto", que la haría prácticamente innecesaria. No parece, en cambio, muy verosímil que "30" sea una glosa que desplazó un sistema conocido de cómputo por otro inusitado para provocar finalmente una glosa que restituyó el texto original ("el año quinto")[9]. El texto consonántico debe suponerse original.

Según éste el profeta se halla deportado en una colonia agrícola cerca de Nippur por cuyos alrededores discurría el río (artificial) o canal "Grande" *(Kebār/Kabaru)*[10]. El dato se repite dos veces (vv. 1 y 3) así como la fecha. Tenemos además un repentino cambio de estilo: se pasa de la primera persona a la tercera. Es claro que se trata de una ampliación redaccional posterior que precisa y explica, no simplemente repite, los datos aportados por la primitiva introducción (v. 1): *fecha* ("año quinto de la deportación del rey Joaquín"), *lugar* ("en la tierra de los Caldeos"), *personaje* ("Ezequiel Ben-buzí, sacerdote"). Probablemente este relato de vocación existió como unidad aparte con su propia introducción (v. 1). Al ser colocado como prólogo al "Libro" de Ezequiel, se le añadió una nueva introducción según el estilo corriente (v. 3, "vino la palabra de Yahweh..."), apoyada en la glosa explicativa de la fecha que ofrece el v. 2[11] y utilizando los datos contenidos en la primera.

Del punto de vista literario-estructural interesa resaltar el significado de la expresión *wā'er'eh* que dice relación directa a la teofanía y sirve para organizar sus diversas partes. Aparece cinco veces: dos en la forma plena *wā'er'eh*, en la introducción (v. 1) y en la conclusión (v. 28) de la misma; tres en la forma apocopada *wā'ēre'*, en su momento primero (v. 4), central (v. 15) y último (v. 27). Dada su importancia como fórmula teofánica y visionaria, no puede desconocerse su función estructural en el relato cuyas partes equilibra. Volveremos sobre ella más abajo.

o la de la reforma de Josías; cf. J. Herrmann, *Ezechiel*, KAT (Leipzig 1924) p. 10); para otras soluciones con cambio de texto cf. *supra* n. [a]. Ultimamente ha estudiado la vocación de Ezequiel A. Ohler, *Mythologische Elemente im Alten Testament. Eine motivgeschichtliche Untersuchung* (Düsseldorf 1969) pp. 31-43; la misma, 'Die Gegenwart Gottes in der Gottesferne. Die Berufungsvision des Ezechiel', BiLeb 11 (1970) 79-81; la misma, 'Die Offenbarung des verborgenen Gottes', ib. pp. 159-68.

[9] Cf. Zimmerli, o. c. p. 43; excelente, en cambio, sus justificación de la era del rey Joaquín.

[10] Sobre el particular cf. Cooke, o. c. p. 4; Ziegler, o. c. p. 10; Eichrodt, o. c. p. 3; Howie, o. c. p. 25; Zimmerli, o. c. p. 39.

[11] Así, poco más o menos, Herrmann, o. c. pp. 9, 10 ss.; Auvray, *Ezéchiel* (BJ) p. 21; el mismo, 'Ezéchiel, 1-3' p. 482; Eichrodt, o. c. p. 2; Zimmerli, o. c. pp. 23, 38 ss.; Whitley, o. c. p. 326. Por su parte, Schmidt, Budde, Berry y Van Hoonacker proponen cambiar el orden (vv. 3, 1-2), comenzando por la expresión *dĕbar yhwh 'ăšer hāyāh*. Albright y Howie reordenan igualmente el texto, pero de manera algo más complicada (aedcb en vez de abcde).

5. *Teofanía*

El resto del capítulo (vv. 3b-28bα) nos ofrece una opulenta descripción de teofanía, el momento decisivo en la vida del profeta, su "encuentro con Dios", que determinará toda su posterior actuación. Desde el punto de vista literario el relato constituye una compacta unidad estilística y estructural. Téngase en cuenta que la ordenación de sus partes se lleva a cabo según el estilo propio que manifiesta Ezequiel en su libro [32]: en torno a un dato o idea central se van trazando círculos concéntricos, forzosamente iterativos, que lo precisan, para acabar en el mismo núcleo, ahora más iluminado, de donde se partió. Se crea así un clímax literario que se cierra uniformemente con una inclusión. De acuerdo con ese proceder, se pueden distinguir las escenas siguientes en esta teofanía:

—)	Introducción-datación	1. 1	*wā'er'eh*
a)	La tempestad teofánica	3b-4	*wā'ēre'*
b)	Los animales	5-14	
c)	Las ruedas	15-21	*wā'ēre'*
d)	El basamento	22-26a	
e)	La Gloria de Yahweh	26b-28a	*wā'ēre' (rā'îtî)*
—)	Conclusión-reacción	28b	*wā'er'eh*

Como puede apreciarse, en la descripción de esta teofanía se da un proceso de especificación y de interiorización de afuera adentro, de abajo arriba. Partiendo de una designación genérica de la visión teofánica de tempestad con sus elementos comunes (nube, fuego, resplandor, v. 4) [33], se precisan luego las formas que la materializan (animales, ruedas, trono), insistiendo en cada una de sus partes hasta llegar de nuevo al núcleo de la teofanía (vv. 27-28a) y detallar la descripción genérica de v. 4 con una sorprendente inclusión de términos *(wā'er'eh, 'ānān, nōgah sābîb, 'ēš, 'ên ḥašmal)* que se integran con los nuevos datos *(mar'ēh 'ādām, motnāyw, qešet)*. Esta "recirculación" literaria pone de relieve un procedimiento universal que se da en toda "recapitulación" de "tesis" enunciadas al inicio; supone una actitud psicológica elemental que polariza la atención en torno al dato principal, punto de partida y de término del relato. Por eso no me parece aceptable la opinión de Zimmerli [34] que interpreta el hecho como una serie de glosas *(ûmittôkāh kĕ'ên ḥašmal, wĕnōgah lô sābîb, 'ānān gādôl)* realizadas en el texto primitivo de v. 4 a partir de v. 27, "estropeando" así la artística construcción del relato. Más bien hay que suponer lo contrario: es el v. 27 el que "retorna" al

[32] Cf. G. del Olmo Lete, 'Estructura literaria de *Ez.* 33. 1-20', EstBib 22 (1963) 25 s. A este propósito son muy significativos los cc. 16 y 20 de Ezequiel.

[33] Cf. *supra* p. 245 n. 23; Zimmerli, o. c. pp. 50 s.

[34] Cf. Zimmerli, o. c. pp. 4, 60; ya, en el mismo sentido, Cooke, o. c. p. 11; para una diversa apreciación de la "prolepsis", cf. *supra* p. 78 n. 36.

enunciado de v. 4, como a la forma genérica y tradicional de la teofanía que hay que precisar.

Los elementos figurativos son más abundantes que en la teofanía de Isaías, pero en parte coinciden ambas (animales y trono)[15]. Están descritos más prolijamente, lo que no excluye cierta confusión en el resultado final de tales formas teofánicas. Todo se sitúa en un contexto de fuego, como el elemento que mejor encarna la inaccesibilidad de la esfera divina. Adviértase la aparición del tema en vv. 4,13-14,27-28[16]. El profeta distingue "cuatro animales" o vivientes de aspecto humano a primera vista (v. 5), pero que luego se van precisando (vv. 6-12) como tetramorfos[17] (cuatro rostros, cuatro alas, cuatro lados, cuatro (?) brazos). Aparentemente esos seres corresponden a representaciones conocidas en el ámbito del mundo bíblico, más concretamente en el siro-palestinense[18], en la misma Biblia y desde luego en Egipto; su descripción coincide, en parte, con la de los *kĕrûbîm* del Templo (*3 Rey.* 6. 23-27)[19] que constituyen el trono de Yahweh, "el que se sienta sobre kerubines" (*1 Sam.* 4. 4; *Sal.* 18. 11)[20]. Así se denomina a estos seres en el c. 10. También la teofanía de Isaías incluye (6. 2) figuraciones parecidas, denominadas allí *śĕrāpîm*. Por el contrario, las figuraciones tetramórficas no son

[15] Los autores se detienen ampliamente en desarrollar las coincidencias de este relato con *Is.* 6 y *Jer.* 1; cf. Sprank, o. c. p. 26; Bertholet-Galling, o. c. p. 6; Auvray, 'Ezéchiel, 1-3', pp. 483, 489; Zimmerli, o. c. pp. 32, 75 s., 76 s., 85.

[16] Cf. Zimmerli, o. c. p. 55, que reconoce la relación entre v. 4 y 13, dependiente para él de 10. 2; en cuanto a la relación de vv. 4 y 27 cf. *supra* n. 14.

[17] Tetramorfos no sólo por poseer elementos, y así "aspecto", de diferentes animales (hombre, toro, león, águila; cf. *infra* n. 28), sino porque esos elementos son cuádruples, específicamente los "rostros" (v. 10), y enumerados en cuanto tales con las "alas" (vv. 6, 8). En la redacción actual hay que excluir, por tanto, el sentido de "aspecto" para *pānîm* (cf. *supra* n. [k]). Hipotéticamente se podría suponer que se entrecruza aquí una primera descripción de un *kĕrûb* androcéfalo con la de las "cariátides" o "capiteles" actuales (cf. nn. 37, 43). Consiguientemente, se habrían entrecruzado los dos sentidos de *pānîm*: rostro y aspecto.

[18] Sobre el origen semítico-occidental de tales figuraciones insisten Eichrodt, o. c. p. 6; W. F. Albright, 'What were the Cherubim?', BA 1 (1938) 1-3; R. De Vaux, 'Les chérubins et l'arche d'alliance. Les sphinx gardiens et les trônes divins dans l'Ancien Orient', MUB 37 (1960-61) 91-124; J. P. Brown, 'Literary Contexts of the Common Hebrew-Greek Vocabulary', JSS 13 (1968) 184-88 *(kĕrûb / gryps)*; F. Dornseiff, 'Das Rotas-Opera-Quadrat. Exkurs über Hesekiels Kerube', ZNW 36 (1937) 22-38.

[19] Sobre los querubines en general y sus paralelos mesopotámicos y egipcios cf. Sprank, o. c. p. 71; Cooke, o. c. p. 11; Ziegler, o. c. p. 11; Steinmann, o. c. p. 178 (aunque su referencia a los hombres-escorpión de la mitología mesopotámica no parece muy acertada); Colunga, o. c. pp. 123 ss.; Zimmerli, o. c. pp. 52 s.; H. Lesêtre, 'Chérubin', DB, v. II, pp. 658-73; J. Trinquet, 'Kerub, Kerubim', DBS, v. V, pp. 161-86; J. Plesis, 'Babylone et la Bible', DBS, v. I, pp. 713-852; P. Dhorme - L. H. Vincent, 'Les Chérubins', RB 35 (1926) 328-58, 451-95; R. Dussaud, 'Les visions d'Ezéchiel', RHR 37 (1898) 301 ss.; C. J. Mullo Weir, 'Aspects of the Book of Ezekiel', VT 2 (1952) 97 ss.; A. Parrot, *Babylone et l'Ancien Testament* (Neuchâtel 1956) pp. 99-107.

[20] Acerca de la relación entre el arca y los querubines en la representación del "trono" de Dios, cf. *supra* p. 246 n. 31; además Sprank, o. c. p. 76; Cooke, o. c. p. 28; Brown, o. c. p. 187, y Bertholet-Galling, o. c. p. 7, que relaciona las figuraciones de Ezequiel con los recipientes móviles de que habla *3 Rey.* 7. 27-29; y, sobre todo, H. Schmidt, 'Kerubenthron und Lade', *Festschrift Gunkel* (Göttingen 1923) pp. 120-26, que piensa existía en el Templo un trono móvil vacío del que dependería esta visión; el mismo, *Die Grossen Propheten* pp. 393 s.

bíblicas y resultan muy escasas por lo general en el ámbito oriental[21]. En todo caso se trata de representaciones compuestas que recogen las características de las creaturas más nobles (hombre, toro, león, águila), elevadas a la categoría del rayo por su fulgor y su paso, para convertirlas en la introducción al ámbito de lo divino según la mentalidad e iconografía de la época; la visión responde así a la concepción cultural. Son una especie de "teologúmenon" iconográfico que da idea de la potencia y diversidad de la esfera de Elohim y, en definitiva, de su inefabilidad[22].

Pero se plantea el problema de si tenemos aquí una descripción unitaria o más bien una elaboración de "escuela" sobre la base de un texto primitivo más escueto, especie de "Grundschrift"[22a]. Razones para suponer esto son: el uso irregular de los sufijos personales, el carácter extrabíblico del tetramorfismo y el desorden descriptivo que da a la sección el aspecto de un texto reelaborado a base de glosas y de añadiduras, máxime teniendo en cuenta los numerosos puntos de contacto con la visión del c. 10[23]. En consecuencia, Zimmerli retiene como original únicamente vv. 5,6b,11b,12 (!),13[24]. No podemos entrar aquí en la discusión detallada de cada versículo. No obstante, adviértase que dichas razones no son definitivas: el intercambio de sufijos puede deberse a una doble concordancia, gramatical y "ad sensum", puesto que los animales *(ḥayyôt)* son considerados de género masculino (hombres) e implícitamente identificados con los *kĕrûbîm*[25]; las figuraciones vi-

[21] La opinión de S. Landesdorter, *Der Baal TETRAMORPHOS und die Kerube des Ezechiel* (Padernborn 1918), que las supone conocidas en Israel por influencia fenicia, no posee fundamento suficiente; cf. Fohrer, o. c. p. 238; Zimmerli, o. c. p. 60. Esta misma ausencia de tradición tetramórfica hace muy difícil la opinión de Sprank, o. c. pp. 69, 38 ss., que considera v. 10 fruto de un desarrollo posterior: de una forma con sólo rostro (humano) se habría pasado a otra con dos y, finalmente, a una última con cuatro rostros; cf. Zimmerli, o. c. p. 26.

[22] Cf. Bertholet-Galling, o. c. p. 7; Cooke, o. c. p. 14; Auvray, *Ézéchiel* (1947) p. 100; el mismo, 'La vocation' p. 18; Ziegler, o. c. p. 11; Fohrer, o. c. p. 239; Steinmann, o. c. p. 180; Eichrodt, o. c. p. 8; Fruhstorfer, o. c. p. 186; Lesêtre, o. c. pp. 662 ss ; Zimmerli, o. c. pp. 35, 61; V. Gericke, 'Betrachtungen zum Thema "Bibel und Technik" ', *Und sie fragten nach Jesus*', Fs. Barnikol (Berlin 1964) p. 370.

[22a] Ultimamente sobre el particular Alonso Schökel y Vogt en E. Zurro-L. Alonso Schökel, *Ezequiel* (Madrid 1971) p. 20.

[23] Cf. *infra* n. 40.

[24] Cf. Zimmerli, o. c. pp. 4 s., 50-54, 60-64; ya en el mismo sentido Sprank, o. c. pp. o8 ss.; en cambio Fohrer, o. c. pp. 65 ss., 78 s., no cree que haya aquí (1. 6-26) elaboración o "reflexión" posterior; así también H. Schmidt, *Die Grossen Propheten*, SAT (Göttingen 1923) p. 392; e igualmente Eichrodt, o. c. p. 6, quien piensa que vv. 7-11a adelantan simplemente la consideración de los rasgos humanos (pies y manos). Ya advertía Herntrich, o. c. p. 76: "Der Urtext muss kürzer gewesen sein und in sinnvollerer Reihenfolge gestanden haben. Jeder Versuch, diesem Text näher su kommen, bleibt hypothetisch".

[25] ¿Es ajena a este uso del sufijo masculino en vv. 6-13 la referencia a *pānnîm*, que sustituiría mentalmente a *ḥayyôt*? Se podría también recurrir al *-m* enclítico para explicar algunos casos, pero la confusión de sufijos es tan sistemática que haría de ello más un "expediente" hipotético que una explicación real. Sobre el problema de los sufijos cf. Sprank, o. c. p. 37; Cooke, o. c. pp. 12 s.; Eichrodt, o. c. p. 6, para quien se deben probablemente a la deficiente trasmisión del texto; pero tal confusión no se da, sin embargo, en los lugares paralelos del c. 10; también M. Schmidt, 'Zur Komposi-

sionarias "complican" siempre la realidad y aquí, a su vez, puede el profeta depender de formas babilónicas. Por otra parte, el desorden es sólo tal desde la idea previa que se tenga de la lógica narrativa; y en este caso es posible advertir cierto "orden cíclico" en torno a los elementos principales, rostros y alas (6a, rostros; 6b, alas; 7, pies; 8a, brazos/8b, rostros; 9a, alas; 9b, movimiento/10, rostros; 11, alas; 12, movimiento)[26]. La repetición, ya hemos visto, no es sin más criterio suficiente para excluir como secundario un elemento literario[27].

Con todo, no se puede evitar una impresión de excesivo barroquismo y recargamiento que hace muy verosímil la aceptación de una actividad redaccional y glosadora posterior. Pero aún así, hay elementos que continúan siendo sumamente confusos: la forma y número de las patas, el número de los brazos y la configuración del movimiento[28].

Por nuestra parte, prescindiendo del carácter original o secundario del texto actual, advertimos en el mismo otros elementos estructurales que relacionan esta sección (5-14) con las restantes de la teofanía, además del mencionado más arriba *(wāʾerʾeh)*. En todas ellas se describe el elemento central en relación con el brillo o "fulgor" de un metal o piedra preciosa. Así resulta el resplandor de la "tempestad" *kĕʿên haḥašmal* (v. 4), los "vivientes" brillan *kĕʿên nĕḥōšet qālāl,* (v. 7), el aspecto de las "ruedas" es *kĕʿên taršîš* (v. 16), el del "basamento" del trono *kĕʿên haqqeraḥ hannôrāʾ* (v. 22), el de la "gloria de Yahweh" *kĕʿên ḥašmal* (v. 27). Su significado es impreciso, pero su función literaria estructural parece innegable. En la descripción de un fenómeno visual como la tempestad teofánica, la determinación del colorido es decisiva para la organización de los diversos planos de la misma, resolviéndose al final en una combinación de resplandores. Difícil-

tion des Buches Hezekiel', TZ 6 (1950) 90; Zimmerli, o. c. pp. 29 s., que no lo considera criterio suficiente para dudar de la autenticidad del texto. Recuérdese a este propósito la existencia del mismo fenómeno en el libro de Rut.

[26] Cf. Zimmerli, o. c. p. 60.

[27] Cf. *supra* p. 19.

[28] Así Eichrodt, o. c. p. 7, supone una sola pata a modo de columna (cf. *infra* n. 37, la misma opinión en Procksch y Schmidt); J. Herrman, *Ezechiel*, KAT (Leipzig 1924) p. 16 y Cooke, o. c. p. 13, admiten dos para cada uno; pero su equivalencia con los *kĕrûbîm* fácilmente permitiría suponer cuatro. En cuanto a los brazos, Schmidt y Cooke suponen dos y Ziegler, o. c. p. 11, cuatro para cada uno; cf. Zimmerli, o. c. pp. 62 s., 69, que duda entre uno o dos brazos y patas, así como supone dos alas únicamente (vv. 11a y 24). En cuanto a lo inverosímil del movimiento descrito cf. Eichrodt, o. c. p. 7 (al no ser producido por las alas que cubren y están extendidas ha motivado la inclusión de las ruedas); Colunga, o. c. p. 131 (uno de frente, los otros hacia atrás); Procksch, o. c. p. 147 (en círculo); Schmidt, o. c. p. 122 (de adelante atrás, de derecha a izquierda); Vogt, o. c. p. 479, siguiendo a Zimmerli (cf. o. c. pp. 54, 61, 63, 67) descubre en 1. 12,17a y 10. 11b una triple respuesta de la "escuela" a este problema en forma de reflexión genérica y técnica sobre el movimiento de la forma teofánica que el profeta sólo habría descrito en marcha hacia sí mismo. No cabe duda que un carro de cuatro ruedas habría de ser un problema técnico en la Antigüedad que desconocía los ejes móviles o libres. A este propósito últimamente S. Piggott, 'The Earliest Wheeled Vehicles and the Caucasian Evidence', *Proceedings of the Prehistoric Society* 34 (1968) 266-318.

mente se puede atribuir esta organización a una labor de mera complementación redaccional[29].

La teofanía continúa con la descripción de un nuevo elemento; por debajo y por encima de los animales, que emergen del centro, se dibujan nuevas estructuras. El nuevo plano teofánico es introducido con la expresión clave *wā'ēre' (wĕhinneh),* debido no tanto a su significación propia cuanto a su posición en el centro de la perícopa. Es un nuevo momento de la visión-descripción que completa el sentido y función del elemento "central", los animales: a su lado e íntimamente ligados a los mismos en su movimiento aparecen "ruedas". Estas, más que las alas, proporcionan una movilidad absoluta a la forma teofánica y participan, naturalmente, de su "espíritu" y estructura maravillosa[30].

De nuevo aquí la crítica literaria encuentra serias objeciones en contra de la autenticidad original de este elemento teofánico. Vuelve a repetirse la confusión en el uso de los sufijos y se cambia de situación al suponerse las ruedas "en el suelo", mientras los "animales" vienen de la nube teofánica; la impresión que produce este elemento es la de una disquisición técnica sobre el "movimiento" de la teofanía, mientras el relato original hablaría sólo de la "aparición" de la forma teofánica común a la tradición; sobre todo, se trata de un elemento totalmente "nuevo" en la tradición teofánica de Israel que ocupa aquí un lugar desproporcionado. En consecuencia, se considera vv. 15-21 como una añadidura de la "escuela", después que el ámbito teofánico se había completado en v. 13[31]. Pero es precisamente esa absoluta "novedad" del elemento en la tradición lo que hace especialmente difícil atribuir en bloque a la "reflexión" posterior su redacción y no más bien suponerle un origen "visionario". Esto no excluye que posteriormente haya sido glosado y "explicado", en razón misma de su peculiaridad, en una ex-

[29] Así Zimmerli a propósito de los vv. 4,7 y 16. Como dice Rüthy, o. c. p. 102, tal actividad redaccional sería muy característica. Otras determinaciones, como por ejemplo *kĕmar'ēh 'eben-sappîr,* se refieren a la materia primariamente, pero tienen el mismo sentido. Al final de la teofanía sobre todo tenemos una acumulación de "brillos" (v. 27). Para un estudio de la estructuración semántica de los colores, cf. H. Dürbeck, 'Zur Methode der Semasiologen bei der Bedeutungsbestimmungen von Farbenbezeichnungen', ZDMG 118 (1968) 22-28. P. Fronzaroli, 'Sulla structura dei colori in ebraico biblico', *Festschrift Pisani* (Brescia 1968) pp. 337-89, aunque aquí se trata más bien de "reflejos" o brillos, pero éste es un elemento del color (ib. pp. 378, 384).

[30] Este elemento es posible que esté en relación con el utensilio utilizado en *3 Rey.* 7. 29 s. u otro similar (p. ej., el trono móvil que supone Schmidt; cf. *supra* n. 20; C. Cid, *Mitología ilustrada de Oriente* (Barcelona 1968) p. 15, ofrece la ilustración de un carro-trono asirio con ruedas y animales llevado en procesión); sobre el origen, estructura y posterior especulación sobre este elemento cf. Bertholet, o. c. pp. 8 s.; Cooke, o. c. p. 29; Ziegler, o. c. p. 12; Eichrodt, o. c. p. 54; Colunga, o. c. p. 155 (ruedas cruzadas en ángulo recto); Procksch, o. c. p. 146 (en la perspectiva diagonal del cuadro); Zimmerli, o. c. p. 66 (concéntricas); Herrmann, *Ezechiel* pp. 17 s. (imposibilidad de su perpendicularidad).

[31] Sprank, o. c. p. 71; Eichrodt, o. c. pp. 2, 7; Schmidt, 'Komposition' p. 90, consideran esta perícopa una interpolación dependiente de c. 10. Pero Zimmerli, o. c. pp. 27 s., 64 ss., tiene tal capítulo por secundario en relación con *Ez.* 1. Por su parte éste ofrece en vv. 15-21 una interpolación de la "escuela", ella misma no unitaria.

tensión que es muy arriesgado querer precisar en nuestro texto; pero sin excluir por ello la fundamental originalidad del dato. De nuevo las razones aducidas no parecen determinantes y sufren de un "logicismo" que pretende imponer a una experiencia "visionaria" lo que tiene que "ver" o no ver [32]. La "técnica" resulta demasiado confusa para que se la pueda suponer simplemente obra de una "reflexión" posterior; y la desproporción es muy relativa, explicable quizás por la misma novedad.

Este elemento de novedad en la teofanía tiene sin duda su origen previsionario en algún uso cúltico en el que se incluía la "carroza" procesional de la divinidad, bien en Jerusalén bien en Babilonia [33]. Al entrar en el ámbito teofánico adquiere unas modalidades peculiares que lo diferencian del elemento empírico o mítico. El conjunto resulta ser un trono móvil, majestuoso, hierático, indefinible, que encarna la fuerza, movilidad y autonomía de lo divino. El judaísmo posterior realizará una complicada especulación en torno al "carro" *(merkābāh)* de la "gloria de Dios" [34].

En realidad, toda esta armadura no es más que el bastidor, la base móvil del trono de Yahweh.

La figuración teofánica continúa ganando en intensidad a la vez que se aproxima al núcleo que la coordina y al que introduce. Se describe ahora la estructura superior que soportan los "animales", así como antes se ha hecho con la inferior [35], las ruedas ;en todo caso, continúan ellos ocupando el centro de la atención. De ahí que, después de la descripción del basamento

[32] La objeción repetida por Zimmerli, o. c. pp. 29, 64, 66, de que en v. 15 se representan las ruedas "en tierra", mientras la teofanía se sitúa en las nubes, resulta demasiado sutil y extraña en él que admite la unidad de esta visión con la audición posterior; la teofanía llega hasta la "altura" del profeta y está narrada desde la vivencia total, no desde el momento aislado en que se experimenta. Pero sobre todo ha de tenerse en cuenta que la "visión" no se queda en las nubes reales, sino que crea su propio espacio en el que puede darse un "suelo"; cf. *supra* n. [8] y los autores allí citados.

[33] El arca aparece a veces transportada en un carro de bueyes (cf. *1 Sam.* 6, 7; *2 Sam.* 6. 3) o procesionalmente (cf. *Jos.* 6. 4 ss., a hombros; *Sal.* 24. 7-10; 47. 6; 65. 12; *1 Par.* 28. 18). Pero no parece posible derivar de aquí la representación de Ezequiel. El arca no es de suyo "trono" y ese transporte no es "normal", cúltico; cf. Zimmerli, o. c. p. 65. Más significativo a este respecto es el "carro teofánico *(rekeb)* de Elías (*4 Rey.* 2. 11). Varias veces se menciona en la Biblia, aunque no aquí, el "carro" *(merkābāh)* de Yahweh (cf. *Is.* 66. 15; *Hab.* 3. 8; *Sal.* 68. 18 *(rekeb)*; *1 Par.* 28. 18; *Eccle.* 49. 8). En *Sal* 68. 5; *Deut.* 33. 26; *Is.* 19. 1 se le representa "montando" *(rôkēb)* sobre las nubes, usurpando así el título de Baal *rkb 'rpt*. A este propósito cf. Sprank, o. c. pp. 52, 71; Bertholet-Galling, o. c. pp. 8 s.; Auvray, *Ezéchiel* (BJ) p. 24 (más bien un palanquín, pues no es arrastrado); Ziegler, o. c. p. 12; Zimmerli, o. c. pp. 64 ss. (considera tal instrumento extraño al culto yahwístico); A. Alföldi, 'Die Geschichte des Throntabernakels', *La Nouvelle Clio* 2 (1949-50) 542 ss. (sobre todo en Persia); J. P. Brown, 'Literary Contexts of the Common Hebrew-Greek Vocabulary', JSS 13 (1968) 186 (el carro de grifos en Grecia); cf. *supra* n. 30.

[34] Cf. Eichrodt, o. c. pp. 7, 13; Ziegler, o. c. p. 12; Zimmerli, o. c. p. 64; para una "teología moderna" cf. W. Gericke, 'Betrachtungen zum Thema "Bibel und Technick"', *Festschrift Barnikol* (Berlin 1964) pp. 368-72.

[35] Cf. Sprank, o. c. p. 68; Cooke, o. c. p. 8; Häussermann, *Wortempfang* p. 83. Ver en este "descenso" descriptivo un signo de interpolación que interrumpe el curso ascendente de la narración, me parece excesivo; cf. Zimmerli, o. c. pp. 30, 64. Cualquier orden de elementos supondría un salto.

(rāqîa'), elemento estático y simple, se vuelva la atención a lo que hay por debajo ("alas, ruido") y por encima ("trono"), como antes, a partir de los "animales", se ha descrito lo que había por debajo de los mismos ("ruedas") y lo que había por encima ("basamento"), y en su propia descripción se ha atendido primero a lo inferior (patas y brazos: vv. 7 s.) para pasar luego a lo superior (alas y rostros: v. 86 ss.). Esto manifiesta una homogeneidad de movimiento descriptivo. No hay, pues, razón suficiente para excluir en bloque vv. 23-25 como secundarios [36]. El resultado último de esta descripción es que los "animales" aparecidos al inicio de la teofanía son, en realidad, "cariátides" sobre cuyas cabezas se sostiene un trono [37]; este elemento descriptivo ilustra retrospectivamente la rigidez de toda la estructura, que para el redactor estaba ya presente desde el primer momento.

El "trono" es un elemento estructural y literario de concatenación; por una parte, forma una unidad con el "basamento" [38] y, por otra, está íntimamente unido con la figura que se asienta en él. Con esto llegamos al culmen de la teofanía, a la semblanza de Dios *(dĕmût kĕmar'ēh 'ādām)* que a primera vista parece un hombre, pero que en definitiva se resuelve en fuego, el dato primero de la teofanía. A través de esta "sorprendente revelación" Yahweh se ha "velado" en pura llama en la que sólo es posible distinguir matices de resplandor en su contorno, no en su núcleo *(kĕmar'ēh 'ēš...)*. Tenemos aquí un modelo de "especulación" teológica a la manera de Ezequiel: giro de aproximaciones que dejan intacto el misterio central. Toda esa imaginería no ha sido capaz de materializar la imagen de Dios. En definitiva, la teofanía confirma que a Dios nadie le puede ver, que es fuego deslumbrador. Su revelación plena resulta imposible, se traduce en ocultamiento. A Dios no se le ve, se le adora. Esta sensación, perfectamente bíblica, de majestad y trascendencia acompañará al profeta a lo largo de su profecía (3. 22 ss.; 8. 1-4; 9. 3; 10. 1-22; 11. 22-25; 43. 1-4). Y, en consecuencia, la "reacción" del profeta ante esta visión de la "semblanza de la gloria de Dios" es caer rostro a tierra; reacción que pertenece al relato de la teofanía [39] y corres-

[36] Así Sprank, o. c. p. 72; Zimmerli, o. c. pp. 30, 68 ss. En cambio, v. 21 sí que tiene todas las apariencias de una doble dittografía de vv. 24 y 26. Que el ruido de las alas pretenda suplir la "alabanza de los serafines" de *Is*. 6. 3 parece muy cuestionable; su referencia al texto masorético de 3. 12 es injustificada; cf. *infra* n. P'. En general su recurso a la teofanía de Isaías para descubrir la "original" de Ezequiel me parece excesivo; cf. Sprank, o. c. p. 74.

[37] Para esta acertada caracterización cf. Procksch, o. c. pp. 144 s.; Schmidt, 'Kerubenthron', pp. 121 s.; el mismo, *Die Grossen Propheten*, pp. 392 s. (capiteles); Zimmerli, o. c. p. 62.

[38] En el v. 26 se da una acumulación de datos teofánicos (basamento, trono, figura humana) que acelera y anticipa la culminación de la teofanía.

[39] Como en *Is*. 6. 5; cf. *supra* p. 243 n. 15; parecidas reacciones las hemos visto en *Ex*. 3. 6 y *3 Rey*. 19. 13 ("cubrirse el rostro"). Sobre la noción de *kĕbôd yhwh* cf. *supra* p. 245 n. 23; además Cooke, o. c. p. 30; Von Rad, *Theologie*, v. I pp. 252 s.; Dussaud, o. c. p. 306 (comparación con el disco alado); B. Stein, *Der Begriff Kebod Jahweh und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis* (Emsdetten 1939); G. R. Berry, 'The Glory of Yahweh and the Temple', JBL 56 (1937) 115-17; H. G. May, 'The Departure of the Glory of Yahweh', JBL 56 (1937) 309-21 (interpretada según el "pattern" del festival de Tammuz); cf. *infra* n. 65.

ponde al módulo clásico de la tradición sacerdotal (cf. *Lev.* 9. 24; *Num.* 16. 22; 17. 10; 20. 6; cf. *Ex.* 34. 6).

Habría que atender ahora a la dependencia de este relato de cc. 8-11 que ofrecen datos parecidos. Lo más probable es que ambos relatos se hayan contaminado mutuamente, bien en su redacción bien en su transmisión [40]; suponen una experiencia teofánica estructuralmente idéntica en sus elementos, aunque con diverso sentido. En el último aparece más clara la relación con el "lugar" cúltico, ya implícito en el trono de kerubines, el templo de Jerusalén. Zimmerli [41] lo ve incluso expresamente mentado en nuestro relato ("junto al canal Kebar"); ¿sería éste el posible lugar de oración de la comunidad judía en el exilio? De todos modos, la vivencia cúltica se traduce claramente en los elementos teofánicos, que corresponden a su tradición (visión de Yahweh-Rey sobre su trono de querubines), aunque Ezequiel no se halle en el Templo. En este caso el problema del "lugar" adquiere, por contraste, un sentido especial, pues pone de manifiesto la capacidad de transmigrar que Yahweh tiene, su independencia en relación con "su propia tierra" y Templo, su soberanía universal en definitiva [42]. Es éste un elemento de la fe yahwista que ahora se hace vivencia y se afirma como elemento determinante de la predicación de Ezequiel y de la fe de Israel en su restauración.

Resumiendo los elementos estructurales que se manifiestan en esta teofanía, sin precisar si son originales o redaccionales, se llega a una organización donde el "concentrismo" se revela norma estilística dominante, expresión de aquella "lógica circular" propia de Ezequiel de que hablábamos más arriba y que se continuará en los capítulos siguientes [43].

I) Introducción-datación *(wā'er'eh)*

II) La tempestad teofánica *(wā'ēre', 'ēš mitlaqqaḥat, nōgah sābîb, kĕ'ēn ḥašmal, 'ânān)*

[40] Cf. sobre el particular *supra* n. 31; además Sprank, o. c. pp. 36, 52, 74; Eichrodt, o. c. p. 51; Auvray, 'Ezéchiel, 1-3', p. 491; Zimmerli, o. c. pp. 28, 37, 237 ss.; F. Horst, 'Exilsgemeinde und Jerusalem in Ez. 8-11', VT 3 (1953) 352; Baumann, 'Die Hauptvisionen', pp. 57 ss., 62, 65.

[41] Cf. Zimmerli, o. c. p. 45.

[42] Cf. Bertholet-Galling, o. c. p. 9; Cooke, o. c. p. 30; Auvray, *Ezéchiel* (BJ) p. 21; Eichrodt, o. c. pp. 8 s., 11, 18; Colunga, o. c. pp. 125, 139; Stein, o. c. pp. 274 ss.; Zimmerli, o. c. p. 83.

[43] Si no fuera por la distancia que los separa, uno se sentiría inclinado a ver en el lienzo de la estancia 106 del Palacio de Mari una ilustración plástica de esta visión de Ezequiel. También allí aparecen "querubines" de cuerpo animal (toro, león, águila (?), hombre (?)) y aspecto androcéfalo con alas recubiertas de "ojos" o reflejos y con cola que termina en una "rueda"; su marcha es igualmente de frente. La escena central (investidura o restablecimiento en el poder) está enmarcada por un "halo" de franjas de colores, que divide también la escena en dos cuerpos superpuestos. Todo ello dentro de la más minuciosa y prolija simetría plástica. Cf. M. T. Barrelet, 'Une peinture de la Cour 106 du palais de Mari', A. Parrot, *Studia Mariana* (Leiden 1950) pp. 9-35.

III) Los animales:

a) silueta *(dĕmût)* (v. 5)		a) silueta *(dĕmût)* (v. 10aα)
b) rostros y alas (v. 6)	b) rostros y alas (v. 8b)	b) descripción de rostros (v. 10aβ-b)
c) descripción de patas *(kĕʿên nĕḥošet)* (v. 7)	c) descripción de alas (v. 9a)	c) descripción de alas (v. 11)
d) descripción de brazos (v. 8a)	d) descripción de movimiento (v. 9b)	d) descripción de movimiento (v. 12)

a) silueta *(dĕmût)* teofánica *('ēš... mithalleket, nōgah, bārāq)* (v. 13-14)

IV) Las ruedas:

a) posición, silueta y estructura *(wāʾēreʾ, dĕmût, maʿăśeh, kĕʿên taršîš)* (vv. 15-16)
b) descripción de movimiento (v. 17)
c) estructura (v. 18)

b) descripción de movimiento (v. 19)	b) descripción de movimiento (v. 21a-bα)
a) conexión con animales (v. 20)	a) conexión con animales (v. 21bβ)

V) El basamento:

a) estructura, silueta *(dĕmût; kĕʿên haqqeraḥ)* (v. 22)

b) debajo: posición de alas (v. 23)	
ruido de alas (v. 24a)	ruido de alas (v. 25a)
movim. de alas (v. 24b)	movim. de alas (v. 25b)

c) encima: trono *(dĕmût)* (v. 26a)

VI) La gloria de Yahweh:

a) silueta *(dĕmût)*	*(wāʾēreʾ, kĕʿên ḥašmal)* (v. 26 b)
b) parte superior	*(kĕmarʾēh 'ēš)* (v. 27a)
b) parte inferior	*(kĕmarʾēh 'ēš, nōgah sābîb)* (v. 27b)
a) silueta *(dĕmût)*	*('ānān, nōgah sābîb* (v. 28a)

VII) Conclusión-reacción *(wāʾerʾeh)* (v. 28bα)

6. *Misión*

Esta sorprendente experiencia teofánica es sólo la primera parte, el elemento visual *(wāʾerʾeh)* que introduce y enmarca el elemento auditivo (*wāʾešmaʿ*, v. 28b)[44]. Lo volveremos a encontrar de nuevo al fin del relato (3. 12 ss.), encuadrando a éste en una última inclusión, la irremediable técnica narrativa. De momento queda como un retablo de fondo sin sentido

[44] Como era el caso en Isaías (6. 1,8); cf. *supra* p. 250; Schmidt, 'Komposition', p. 90. El *wāʾešmaʿ* de v. 24 es interior a la teofanía y no divide sus partes, como tampoco en *Is.* 6 el canto de los serafines. En ninguno de los dos casos se trata de palabra dirigida al profeta por parte de Dios.

definitivo por sí sólo, sino esencialmente referido a la "palabra" que introduce, como es el caso en toda teofanía.

Lo que a continuación se ofrece es un relato de "encargo de mensaje" o misión en el que cabe distinguir las partes esenciales de la forma. Sorprende, en este caso, la ausencia total de diálogo y el absoluto mutismo del profeta (que ya se daba en los "animales"). En otros casos la intervención de aquél da lugar a un momento interesante de la forma con la presencia de motivos fijos (por ejemplo, la objeción-refutación). Normalmente el relato de vocación y misión se presenta en forma de diálogo [45]. La estructura, en este caso, es la siguiente:

a)	Elección del mensajero	1. 28bβ-2. 2a
b)	Misión y encargo del mensaje	2b-4bα
c)	Fórmula-Mensaje	4bβ
d)	Reacción del Pueblo	5
e)	Confortación del Profeta	6
f)	Iteración del Encargo	7

En su teofanía Yahweh ha venido a escogerse un "legado" y es normal que aparezca el esquema literario [46] que corresponde a tal situación. Una primera escena y "palabra" *(wā'ešma'... mĕdabbēr wayyō'mer)* describe tal elección esencialmente como una capacitación por el "espíritu" para escuchar la palabra que se ha de transmitir. Este, que era la fuerza motriz que del "carro" teofánico se difundía, invade ahora al profeta y le introduce en el ámbito divino, como lo hizo la "purificación" en el caso de Isaías. El contraste entre los dos planos se pone de manifiesto en la identificación implícita del mitente, "el que habla", con el sujeto teofánico (cf. v. 4), y en la designación del emisario como "hijo de hombre" [47]. La elección, que en el caso de Jeremías aparece como predestinación y en el de Isaías como proposición, es aquí, como también en esos casos, capacitación para el oficio a que destina. Se organiza en un período quiástico-concéntrico en torno a la "posesión del espíritu" y dentro del esquema de orden/ejecución ("ponte en pie, hablaré contigo, entró el espíritu, habló conmigo, me puso en pie").

La segunda "palabra" *(wā'ešma'... middabbēr... wayyō'mer)* transmite la misión y el encargo con la terminología usual, repetida aunque incompleta

[45] Incluso en la visión de *Ez.* 8-11 el profeta interviene dos veces para "interceder" (9. 8; 11. 13).

[46] Cf. Herrmann, o. c. pp. 20 ss. Zimmerli, o. c. pp. 30 ss., 70, distingue aquí una introducción (1. 28b - 2. 2) y cinco unidades (2. 3-5 / 6-7 / 2. 8 - 3. 3 / 4-9 / 10-11) iniciadas todas por la "Anrede" *ben 'ādām*; cf. Hölscher, o. c. p. 50. Pero una división literaria de unidades debe atender, sobre todo, a la "forma" en la que se integran fórmulas y motivos como, p. ej., aquí la introducción y la "confortación" en la de "envío de mensajero". De ese modo, pienso que la distinción de tres unidades literarias responde mejor a la intención narrativa.

[47] Sobre el sentido de esta expresión típica de Ezequiel cf. Cooke, o. c. p. 30; Ziegler, o. c. p. 14; Eichrodt, o. c. pp. 10, 20; Herrmann, o. c. p. 19; Procksch, o. c. p. 148; Zimmerli, o. c. pp. 70 s.

(šôlēaḥ 'ănî... wĕ'āmartā). Incluye a la vez una detallada cualificación del destinatario como pueblo rebelde que resonará a lo largo de toda la perícopa y que de suyo constituye un elemento previo al envío mismo. Tal descripción lo desaconsejaría y, sin embargo, paradójicamente lo induce; a pesar de todo, Yahweh tiene que enviar su mensajero. Se crea así un contraste entre el mitente, el emisario y el destinatario [48], que resalta el sentido de la misión profética y su mensaje. Este se presenta sumamente estilizado, "resumido" en la fórmula que de ordinario lo introduce y de la que recibe todo su sentido: "así dice el Señor, Yahweh...". Sólo como portador de la palabra de Dios (cf. v. 7: "mis palabras") puede el profeta justificar su función y presentar su mensaje. Esta estilización corresponde, por otra parte, al mensaje de vocación. Como hemos dicho ya, no se trata en este caso de comunicar uno concreto que se haya de transmitir tal cual al pueblo, sino de definir una misión [49]. Es tanto un encargo de mensaje como una orden de acción. En el caso de Ezequiel esto se consigue por la determinación de su mensaje como "palabra de Dios" y de su destinatario como "rebelde", lo que equivale a presentar su misión como un fracaso. En Isaías este fracaso se le encomienda al profeta como misión propia ("endurecer"), en Jeremías y Ezequiel se precisa como reacción del pueblo: no le harán caso. Con todo, el testimonio de su palabra resultará irrefutable. Nos hallamos en un momento de la historia de Israel en que la reflexión sobre el pasado ha puesto de relieve el valor testimonial del profeta como prueba de la presencia y acción divinas. Así, "sabrán que apareció un profeta entre ellos" equivale a "sabrán que Yo soy Yahweh", fórmula que aparece frecuentemente en la profecía de Ezequiel (6. 7,10,13; 7. 4,9,27...) [50]. El profeta es un testimonio vivo de la presencia y acción divinas, y su palabra, ahora recogida en libro, es válida y eficaz para siempre en su capacidad para convertir u obstinar.

Por su parte el profeta, constreñido por el ineludible mandato divino y enfrentado a la oposición de su pueblo, no tiene otro recurso que acogerse a una indomable fortaleza nacida de la conciencia de su misión divina, de la presencia de Dios en sus palabras. Reaparece aquí el motivo de la *confortación ('al-tîrā'... 'al-tēḥāt),* que pertenece a este género de relatos de misión [51], acompañado de la "promesa de asistencia" implícita. Literariamente estos versículos (4b-7) manifiestan una perfecta ordenación quiástica:

a) Encargo de mensaje	*(wĕ'āmartā)*	2. 4b
b) Reacción del pueblo	*('im-yišmĕ'û...)*	5a
c) Motivación	*(kî bêt mĕrî...)*	5a

[48] Cf. Zimmerli, o. c. p. 71.
[49] Cf. *infra* pp. 394 s.; Fruhstorfer, o. c. p. 190; Auvray, 'La vocation' p. 21; R. Barthes, *Exégèse et Herméneutique* (Paris 1971) pp. 203, 256, a propósito del episodio de Cornelio en los *Hechos de los Apóstoles*: "le contenue du message est donc le message lui-même".
[50] Cf. Cooke, o. c. p. 34; Auvray, o. c. p. 21; Zimmerli, o. c. p. 74.
[51] Cf. *infra* pp. 393 s.

d)	Doble confortación	*('al tîrā'... 'al tîrā')*	6a
e)	Motivación	*(kî sārābîm...)*	6a
d)	Doble confortación	*('al tîrā'... 'al tēḥāt)*	6b
e)	Motivación	*(kî bêt mĕrî...)*	6b
a)	Encargo de mensaje	*(wĕdibbartā)*	7a
b)	Reacción del pueblo	*('im-yišmĕ'û...)*	7a
c)	Motivación	*(kî/(bêt)/mĕrî...)*	7b

Las expresiones son idénticas, a excepción del encargo de mensaje que es sinónimo. Incluso la doble exhortación a la fortaleza se repite quiásticamente: "no les temas, no tengas miedo de sus palabras//no tengas miedo de sus palabras, no te asustes ante ellos") [52]. Se dan dos "ampliaciones" en la motivación (vv. 5b,6a), como es frecuente en estos casos. La primera ("sabrán que apareció un profeta entre ellos") resalta como elemento independiente, sin paralelo, y prácticamente como clímax de toda la sección. De esa manera el tema de la "misión" *(šôlēaḥ... wĕ'āmartā... nābî')* ocupa el primer plano y define con claridad el género literario, como era el caso en *Jer.* 1. 5-8 [53].

7. *Investidura*

En este primer y decisivo encuentro del profeta con Dios no sólo se le encarga el mensaje que debe transmitir y se le describe la acogida que éste va a tener así como la actitud que él debe guardar, sino que se le enfrenta con la ineludible responsabilidad de su función. La elección y vocación para mensajero de Yahweh son una gracia, un riesgo que el profeta debe superar en la aceptación y la obediencia. Dios se enfrenta al profeta con la exigencia de una función salvífica imprescindible en el pueblo: la proclamación de su palabra. No se trata de un lujo al que el profeta pudiese renunciar, sólo la aceptación de la vocación de Dios le salvará a él del reato de rebeldía del pueblo [54].

Por la aceptación sumisa entra el profeta en posesión de su función. El relato nos lo materializa en una acción simbólica, un rito de *investidura*, como se encuentra en Isaías y en Jeremías. En realidad, no es más que la transcripción dramático-simbólica del encargo de mensaje previo, a través

[52] De ese modo resulta poco verosímil la corrección propuesta por Zimmerli, o. c. p. 10, que sustituye *middibĕrêhem* por *mippĕnêhem*; cf. Schmidt, o. c. p. 391. Por otra parte, el concentrismo que E. Galbiati, *La struttura letteraria del libro dell'Essodo* (Roma 1956) p. 55, señala aquí, es puramente extrínseco: 6aβ no es separable de 6aα, como tampoco lo es 6bβ de 6bα.

[53] Cf. *supra* p. 273.

[54] Cf. Zimmerli, o. c. pp. 31, 39.

quizá de la metáfora *'ākal dĕbarîm* (*Jer.* 15. 16)[55]. Tenemos, pues, la yuxtaposición de dos estilos o géneros: envío de mensajero y acción simbólica. Sin embargo, su contenido es fundamentalmente el mismo; de ahí los contactos múltiples entre ambas perícopas: sus versículos iniciales (2. 1,8) se corresponden prácticamente (invitación a escuchar), ambas enuncian el encargo de mensaje (2. 4bα; 3. 1bβ) como tema central, ambas se unen inmediatamente por el tema de la rebelión del pueblo.

La perícopa se inicia con una llamada de atención (*šĕma'*), que procede del estilo de proclamación y mensaje, con vuelta al tema de la "locución" de Yahweh (cf. 2. 1 s.). La reconvención ("no seas rebelde...") está aquí tal vez supliendo a la objeción del profeta. Por lo demás, la perícopa se organiza según el estilo iterativo y concéntrico de Ezequiel: orden de ingerir el volumen (imperativo *'ĕkōl*, yusivo *ta'ăkēl*), junto con el tema del encargo de mensaje (*lēk dabbēr*); triple reacción del profeta (*wā'er'eh, wā'eptaḥ, wā'ōkĕlāh*). La correspondencia no excluye, como tampoco la perícopa anterior, algunas ampliaciones. Por su parte, la orden tercera tiene un sentido de inclusión con la primera (2. 8/3. 3: *'ăšer 'ănî nōtēn 'ēlêkā*), como era el caso en las perícopas anteriores.

a) Orden de ingerir	2. 8
b) Percepción	2. 9-10
a) Orden de ingerir	3. 1
b) Ejecución	3. 2
a) Orden de ingerir	3. 3a
b) Ejecución	3. 3b

Los tres mandatos se inician prácticamente con la misma fórmula (*wĕ'attāh/wayyō'mer 'ēlay ben-'ādām*). Es de notar la aparición en vv. 9-10 de elementos teofánicos (la mano extendida; cf. *Is.* 6. 6-7; *Jer.* 1. 9) introducidos por su fórmula propia que relaciona así esta perícopa con c. 1 (*wā'er'eh wĕhinneh*). Como la "voz" de 1. 28, la "mano" mantiene aquí un valor impersonal, pero el contexto la identifica con "la mano de Dios" (*'ănî nōtēn*).

A través de estas "variaciones sobre un tema" se insiste en la sumisión a la voluntad divina que el profeta debe manifestar aceptando su misión, su función en el pueblo de la Alianza, y asimilando un duro y triste mensaje. Posteriormente volverá Ezequiel sobre este tema al analizar la responsabilidad del profeta como "vigía" de Israel[56].

[55] Tal es la opinión de Zimmerli, o. c. pp. 31, 78; W. L. Holladay, 'Jeremiah and Moses: Further Observations', JBL 85 (1966) 18 ss., entiende la expresión de Jeremías como referida al hallazgo de la Ley. En todo caso, no parece verosímil un sentido cúltico de tal expresión; no obstante, cf. Lindblom, o. c. p. 190 (tal acción en los papiros mágicos).

[56] Cf. J. Herrmann, *Ezechielstudien*, BWAT 2 (Leipzig 1908) pp. 68-70; Von Rad, *Theologie*, v. II pp. 243 s.; Zimmerli, o. c. pp. 794 s.; W. Eichrodt, 'Das prophetische

En definitiva, estos vv. nos describen una acción simbólica de investidura en la que podemos ver, como en casos anteriores, una especie de sacramento de la función profética: fórmula y gesto. Estamos ya en la época de los profetas escritores (cf. Jeremías y su volumen, c. 36), en la época de la "Biblia", en el exilio. En consecuencia, Yahweh le confía la palabra en forma de volumen[57], que el profeta debe asimilar para proclamar después su contenido: "come y habla". Este libro o volumen abundantemente escrito, signo de su nutrido ministerio, contiene lamentos y elegías. De nuevo el profeta de Israel habrá de anunciar la destructora palabra de Dios, de nuevo nos hallamos ante la visión ingrata y difícil de un profeta de desdicha[58].

Este secunda dócilmente la orden de Dios y se sacia del libro de sus palabras; la palabra de Dios, asimilada y hecha razón de su existencia, se convierte para él en su fortaleza y su alegría. Esta participación activa del profeta en la aceptación de su función distingue la investidura de Ezequiel de la de Jeremías y tendrá su contrapartida en su posterior teología de la responsabilidad[59].

La perícopa de la investidura constituye literariamente el centro del relato de vocación. De ahí que la siguiente no sea sino la reiteración del encargo de mensaje que precedía a aquella (2. 1-7), su recapitulación[60]. Parece como si el autor no se sintiese satisfecho con sus formulaciones y volviese indefinidamente sobre ellas. Es el típico estilo de Ezequiel que logra de ese modo unidades literarias complejas pero perfectamente equilibradas; pode-

Wächteramt. Zur Exegese von Hes 33', *Tradition und Situation*, Fs. Weiser (Göttingen 1963) pp. 31-41; G. del Olmo Lete, 'Estructura literaria de *Ez*. 33. 1-20', EstBib 22 (1963) 5-31; P. Auvray, 'Le prophète comme guetteur, *Ez*. 33. 1-20', RB 71 (1964) 191-205; H. G. Reventlow, *Wächter über Israel. Ezekiel und seine Tradition*, BZAW 82 (Berlin 1962).

[57] Cf. Schmidt, o. c. p. 394; Bertholet-Galling, o. c. pp. 10 s.; Auvray, *Ezéchiel* (1947) p. 16; Zimmerli, o. c. p. 79; Rüthy, o. c. p. 102 (inicio de la religión del libro).

[58] Cf. Cooke, o. c. p. 35; Zimmerli, o. c. pp. 76, 85; Auvray, 'Vocation', p. 24; Herrmann, *Ezechielstudien*, p. 65 (su predicación provocaría sollozos).

[59] Querer ver en v. 8 ("no seas tú también rebelde") una referencia implícita a la oposición del profeta, como se expresa en otras vocaciones, es quizá excesivo, pues tal exhortación no dimana aquí de la estructura de la forma de envío (la "objeción" corresponde normalmente a la misión, no a la investidura), sino del tema previo de la rebeldía del pueblo (cf. Zimmerli, o. c. p. 76). No es preciso que aparezcan todos los motivos y temas de la forma. Por otra parte, como sugiere Rüthy, o. c. p. 110, se puede interpretar el silencio del profeta como "disponibilidad" implícita; el "espíritu" le pone en pie (cf. 2. 2) y le llena de fervor (cf. 3. 14).

[60] Cf. Eichrodt, o. c. p. 15; Horst, o. c. p. 199; Zimmerli, o. c. pp. 32, 79; no tenemos, pues, en 2. 3-7 y 3. 4-11 dos recensiones paralelas como quieren Bertholet-Galling, o. c. p. 10 y Lindblom, o. c. p. 229, entre otros, sino un procedimiento literario de "recapitulación"; cf. *infra* p. 402. Se ofrece una mayor precisación en el destinatario (*'el-haggôlāh*), aun dentro de su identificación con los *bĕnê yiśrā'ēl* / *'ammekā* (cf. 2. 3 / 3. 11). No se puede ver aquí la verdadera misión y en 2. 2-7 su preanuncio. En 3. 1 tenemos también la misma fórmula de misión y ésta precede normalmente a la investidura. No se trata, con todo, de una secuencia real sino de una estructuración literaria. Ya Herrmann, o. c. p. 10, hablaba de la técnica literaria (reasuntiva" de Ezequiel.

mos ordenarla del modo siguiente, ampliamente paralelo a 2. 2-7, tanto en los motivos como en la fraseología:

a)	Encargo de mensaje	3. 4a,bα
b)	Mensaje	3. 4bβ
c)	Reacción del pueblo	3. 5-7
d)	Confortación del profeta	3. 8-9
e)	Iteración del encargo	3. 10-11

Se ha omitido, naturalmente, la elección del mensajero, elemento introductorio previo al esquema de misión y, desde luego, válido de una vez para siempre. El mensaje ha quedado reducido a la simple mención de "mis palabras", que ya veíamos (cf. 2. 7) equivalía al propiamente tal ("así dice Yahweh") contenido en 2. 4bβ. De todos modos, esta "reducción" tiene su justificación formal dentro de la organización de la perícopa.

Pero, no se trata de una mera repetición de temas ya presentes en la perícopa de encargo de mensaje (2. 4-7). Aparecen formulados con más exactitud, p. ej., la obstinación del pueblo y la confortación del profeta. Es sobre todo en las fórmulas de encargo donde se nota más claramente la precisión y el equilibrio estructural de la perícopa. En *Ez.* 1. 28bβ-3. 11, la parte auditiva del relato, el encargo de mensaje se repite cinco veces (2. 4,7; 3. 1,4,11) y viene a ser el quicio sobre el que gira toda la perícopa (misión, investidura, confirmación); la formulación más precisa la ofrece la mención central (3. 1b), *(lēk dabbēr)*, las otras cuatro se corresponden concéntricamente: *wĕ'āmartā/ wĕdibbartā... kōh 'āmar...* (2. 4b/3. 11a), *wĕdibbartā 'et/bidĕbāray* (2. 7a/ 3. 4b). De aquí la "reducción" del mensaje que advertíamos en 3. 4b.

La obstinación del pueblo se pone de manifiesto con la disponibilidad de otras gentes; si estas escucharan la potente y viva palabra de Dios, se le rendirían (cf. *Mt.* 11. 21). Pero en Israel, acostumbrado a ella, se ha creado una habitual rebeldía contra Yahweh. El pecado de otros pueblos es en Israel obstinación, como consecuencia de una gracia más intensa, de una presencia de Dios más solícita [61]. La experiencia histórica hecha oráculo adoctrina al profeta sobre el éxito de su misión: no le harán caso como no lo hicieron a sus predecesores. Esta misma enseñanza se hallaba implícita en la vocación de Isaías (6. 9) que fue enviado a "cegar y endurecer" a un pueblo que se obstinaba. Frente a este endurecimiento del pueblo el profeta recibe la aseguración de la asistencia divina (aunque no aparece la fórmula típica) que le dotará de una fortaleza invencible. Es el mismo tema que tenemos en Jeremías (1. 18); éste, frente a los ataques de la casa de Israel, será muro de bronce; Ezequiel, frente a la contumacia de sus compatriotas, estará dotado de una consistencia diamantina, poseerá la "fortaleza de Dios" que indica su nombre.

[61] Zimmerli, o. c. p. 32.

Esta asistencia le impone una docilidad diligente en el cumplimiento de su misión; no puede desfallecer ni dar de lado a una sola palabra de Yahweh, por molesta y dura que sea. Queda gravemente implicado en el juego salvífico de su pueblo como un momento, el último, de gracia. De ahí su responsabilidad, que ya se hacía ver en *Jer.* 1. 17 ss. De ahora en adelante el sentido de su vida y su garantía residirán en ser mensajero de Dios, en llevar su palabra indefectiblemente *(lēk... wĕdibbartā... kōh 'āmar).*

La perícopa, como las anteriores, se cierra con una inclusión que resulta triple: con su versículo inicial (3. 4/3. 11), con el tema y acción de la investidura (3. 1/3. 10), con el versículo inicial del encargo de mensaje (2. 4b/3. 11). Introduce además la perícopa final.

8. *Conclusión*

El relato se cierra con unos versículos (3. 12-15) en que el profeta *describe* la desaparición de la teofanía y el retorno entre sus compatriotas. Volvemos al tono descriptivo de la primera perícopa y a la situación que nos presentaban sus primeros versículos: por una parte, terremoto, gloria de Dios, alas, vivientes, ruedas (cf. 1. 4-28); por otra, la mano de Yahweh, la Golah, Tel-Abib, el canal Kebar (cf. *Ez.* 1. 1-3). Es, pues, claro el papel inclusivo de todo el relato que tienen estos versículos. Reflejan la creación de una unidad literaria que ha inscrito los elementos auditivos dentro del marco de los visuales.

Aun en estos pocos versículos se puede apreciar la estructura concéntrica acostumbrada:

a)	Moción del espíritu	3. 12aα
b)	Estruendo del terremoto	3. 12aβ
c)	Ruido de las alas	3. 13a
c')	Ruido de las ruedas	3. 13b
b')	Estruendo del terremoto	3. 13c
a')	Moción del espíritu	3. 14a

La fraseología es idéntica, con las ampliaciones usuales. Estos versículos constituyen la auténtica inclusión de la teofanía, mientras 14b-15 lo son de la introducción 1. 1-3. Se podrían intentar mayores sutilezas de correlación de partes, pero posiblemente el resultado sería ficticio. El ofrecido responde más a una espontánea y sicológica configuración del estilo que a una consciente voluntad de artificio literario.

9. *Estructura y unidad del relato*

Marcha ahora el profeta hacia su situación real llevado por el mismo espíritu que le puso en pie delante de Dios. Curiosamente el nombre del lugar

donde moran sus compatriotas ha sido lingüísticamente transformado en el símbolo de su futura predicación, que con apariencias de fracaso y ruina *(tīl-abūbi)* preparará el renacer de la nueva comunidad *(tēl-'ābîb)*[62].

Resumiendo los resultados obtenidos en este análisis, podemos organizar el relato de la vocación de Ezequiel (1. 1-3. 15) en cinco unidades. La introducción en su estado actual (sobre todo 1. 2-3) corresponde a la estructura general del libro; originariamente (1. 1) era parte de la teofanía. La organización concéntrica y la inclusión (a veces el quiasmo) coordinan esas partes entre sí y estructuran su propio contenido. El resultado es una notable unidad de construcción.

0)	*Introducción*:	datación, situación *(wā'er'eh)*	1. 1
		comentario redaccional	2-3
I)	*Teofanía*:	visión: la tempestad *(wā'ēre', ḥašmal)*	4
		los animales *(nĕḥōšet)*	5-14
		las ruedas *(wā'ēre', taršîš)* [cf. *supra* pp. 307 s.]	15-21
		el basamento *(qeraḥ)*	22-26a
		la Gloria *(wā'ēre', ḥašmal)*	26b-28a
		reacción (inclusión: 4/27-28a; 1/28b) *(wā'er'eh)*	28bα
II)	*Misión*:	elección (orden / ejecución)	1.28bβ-2.2a
		envío: (mitente, enviado, destinatario)	2b-4a
		fórmula de misión *('ănî šōlēaḥ)*	3a,4a
	A)	fórmula de encargo *(wĕ'āmartā)*	4bα
		mensaje-fórmula (de) *(kōh 'āmar 'ădōnāy yhwh)*	4bβ
		reacción:	
	B)	del destinatario *('im yišmĕ'û...)*	5aα
	C)	motivación *(kî bêt mĕrî)*	5aβ
		efecto *(wĕyādĕ'û kî nābî'...)*	5b
		confortación:	
	D)	fórmula doble *('al tîrā'... 'al-tîrā')*	6aα
	E)	motivación doble *(kî sārābîm... wĕ'al-'aqrabbîm...)*	6aβ
	D')	fórmula doble *('al-tîrā... 'al-tēḥāt...)*	6bα
	E')	motivación *(kî bêt mĕrî)*	6bβ
		envío renovado:	
	A')	fórmula de encargo *(wĕdibbartā 'et-dĕbāray)*	7aα
		reacción renovada:	
	B')	del destinatario *('im yišmĕ'û...)*	7aβ
	C')	motivación *(kî (bêt) mĕrî)*	7b
		(inclusión: 4b-5 / 7)	

[62] Sobre el sentido de este nombre (*tel* de ruinas primordiales, del diluvio) cf. Cooke, o. c. p. 42; Eichrodt, o. c. p. 15; Albright, o. c. p. 100; Howie, o. c. p. 24; Zimmerli, o. c. p. 23.

III) *Investidura*:	exhortación a la obediencia *(šĕmaʿ, 'al-tĕhî-mĕrî)*	8a
	orden de ingerir *('ĕkōl... 'ănî nōtēn)*	8b
	percepción *(wāʾer'eh, mĕgillāh)*	9-10
	orden de ingerir *('ĕkōl... mĕgillāh... lēk dabbēr)*	3. 1
	ejecución *(wāʾeptaḥ... mĕgillāh)*	2
	orden de ingerir *(ta'ăkēl...'anî nōtēn)*	3a
	ejecución *(wāʾōkĕlāh)*	3b
	(inclusión: 2. 8 / 3. 3a)	
IV) *Confirmación*:	misión:	
	fórmula de encargo *(lek... wĕdibbartā)*	3. 4abα
	mensaje *(dĕbāray)*	4bβ
	reacción:	
	del destinatario *(lōʾ yōʾbû lišmōaʿ)*	5-6
	motivación *(kî ḥizqē mēṣaḥ...)*	7a
	confortación:	
	asistencia *(nātattî... ḥāzāq)*	8-9a
	doble fórmula *(lōʾ tîrāʾ... wĕlōʾ-tēḥat)*	9bα
	motivación *(kî bêt mĕrî)*	9bβ
	investidura renovada:	
	orden de asimilación *(dĕbāray... qaḥ bilbābĕkā)*	10abα
	exhortación a la obediencia *(šĕmaʿ)*	10bβ
	envío renovado:	
	fórmula de encargo *(lēk... wĕdibbartā... wĕʾāmartā)*	11aα
	mensaje-fórmula de *(kōh 'āmar 'ădōnāy yhwh)*	11aβ
	reacción renovada:	
	del destinatario *('im yišmĕʿû...)*	11b
	(inclusión: 4 / 11)	
V) *Conclusión*:	fin de la teofanía:	
	A) moción del espíritu *(wattiśśāʾēnî rûaḥ)*	12aα
	B) estruendo del terremoto *(raʿaš gādôl)*	12aβ
	C) ruido de las alas *(qôl kanĕpê...)*	13aα
	C') ruido de las ruedas *(qôl hāʾôpannîn)*	13aβ
	B') estruendo del terremoto *(raʿaš gādôl)*	13b
	A') moción del espíritu *(wĕrûaḥ nĕśāʾatnî)*	14a
	reacción	14b
	vuelta a Tell-Abib	15
	(inclusión: teofanía 3. 12-14a; 1. 1-3 / 3. 14b-15)	

A la luz de este resultado analítico es posible plantear ahora la cuestión aludida al inicio de nuestro estudio, la de la relación entre la visión teofánica o del "carro de la gloria de Yahweh" y la de la vocación o del "volumen". Después de su detenido estudio Zimmerli concluye la ineludible unidad de ambas, apoyado sobre todo en la identidad de forma con la vocación

de Isaías: "So wenig sich aber in Jes 6 Thronvision und Wortbeauftragung scheiden lassen, so wenig ist in *Ez.* 1. 1-3. 15 eine Scheidung von Thron- und Buchrollenvision erlaubt. *Ez.* 1 bleibt ohne die Weiterführung in *Ez.* 2f. ein Torso" [63]. La objeción frecuentemente presentada de la diferencia de tono entre ambas ignora un hecho básico: no sólo su contenido es diverso, sino que éste se expresa según formas literarias determinadas por la tradición. En la primera el profeta objetiva su experiencia visionaria de Yahweh-Rey según el único modelo posible fuera del Templo, la teofanía de tempestad, pero con todos los elementos "cultuales" supuestos por ella. En la segunda transmite la experiencia de su vocación profética y de su autocomprensión según el esquema de "envío de mensajero" con más pureza quizá que ningún otro profeta, pues se atiene únicamente a la transmisión de la "palabra" [64]. Hay, pues, distinción de formas, pero dentro de una unidad literaria que se manifiesta en la manera estilística idéntica con que ambas son tratadas: iteración de fórmulas, concentrismo, inclusión.

No obstante, todavía Auvray [65] ha creído necesario salir en defensa de la separación de las dos visiones como unidades literarias independientes, conjugadas sólo a posteriori. A los argumentos puramente literarios, sobre todo a la falta de contacto entre ambos relatos, se añade otro de orden cronológico y redaccional más amplio. Relacionando las visiones teofánicas de cc. 1, 10 y 43, cree poder afirmar que la primera es la del c. 10 (la "gloria de Dios" abandona el Templo), seguida de c. 1 (llega a Babilonia) y de c. 43 (retorna al Templo; falta la narración de la partida de Babilonia). Esto hace necesaria y confirma la separación de 1. 1,3b-28a de 1. 28b-3. 12, relato de vocación (visión del "volumen"), que como tal debe ser lo inicial en la experiencia profética y en el libro. Al mismo pertenecerían 3. 22-24 [66] y 1. 2 como introducción.

Creo que este modo de argumentar no es acertado. En primer lugar, hay aquí una imprecisa concepción de la presencia de la gloria de Yahweh y de la lógica de sus momentos. Según la concepción tradicional de Israel Yahweh habita en su templo de Jerusalén y en su templo celeste [67]. Pero nunca se dice que "more" en Babilonia o en el "exilio"; por consiguiente, ni viene

[63] Cf. Zimmerli, o. c. p. 35; otros defensores de la unidad del relato, aun admitiendo glosas y repeticiones, son Fohrer, o. c. pp. 75, 213; Eichrodt, o. c. p. 15; Lindblom, o. c. p. 228; Fruhstorfer, o. c. p. 194; Schmidt, 'Komposition', p. 90.

[64] El encargo de mensaje no se configura en orden de acción y así no aparece el "sinergismo" ni la función creadora de la palabra en la historia; sólo se la presenta como predicción. Se ha independizado así mucho más la figura del profeta-mensajero de la del profeta-lugarteniente; cf. *infra* p. 387. Este proceso continúa en *Is.* 40. 1-11.

[65] Cf. P. Auvray, 'Ezéchiel 1-3. Essai d'analyse littéraire', RB 67 (1960) 481-502; cf. *supra* n. 47. Ya G. R. Berry, 'The Title of Ezekiel (1. 1-3)', JBL 51 (1932) 54-57; el mismo, 'The Glory of Yahweh and the Temple', JBL 56 (1937) 115-17, desplazaba c. 1 al inicio de c. 43, considerándolo como el relato de la vuelta de la Gloria al Templo; Baumann, 'Die Hauptvisionen' pp. 59, 62, lo supone originalmente antepuesto a c. 37 y lo considera una visión de "información", un suceso celeste.

[66] Cf. Herntrich, o. c. p. 77.

[67] Cf. *supra* p. 247; Zimmerli, o. c. pp. 46, 50 s.; E. Lipinski, *La royauté de Yahvé dans la poésie et le culte de l'Ancien Israël* (Bruxelles 1965).

a ni parte de Babilonia al abandonarla y volver a Jerusalén. Desde su morada celeste se muestra al profeta y a ella retorna (3. 13-15, versículos con los que Auvray no sabe qué hacer; en 1947 los consideraba como introducción). Además, tanto 10. 20 como 43. 3 y 3. 23 suponen la "visión junto al canal Kebar" que, según el mismo Auvray, no es otra que la narrada en c. 1. Naturalmente, siempre queda el expediente de considerar esos lugares como secundarios.

Hay aquí, igualmente, una falsa concepción de la teofanía, que se quiere presentar como "espectáculo" con sentido propio; sería un "evento de salud" en el exilio que manifestaría la soberanía y autonomía de Yahweh que no está ligado a su Templo. Ahora bien, aun admitiendo que la teofanía encierra aquí ese sentido concomitante, en el Antiguo Testamento la presencia de Dios siempre está supeditada a su palabra, a la que sirve de introducción; como muy bien dice Zimmerli, sin su continuación en c. 2 la teofanía de c. 1 es un "torso", algo esencialmente inacabado [68]. No creemos, pues, probada la tesis de Auvray y preferimos retener la unidad de experiencia y composición del relato. Esto no excluye, como hemos advertido más arriba, una posible elaboración redaccional que, a partir del mismo profeta, se haya podido empeñar en explicitar e interpretar "lógicamente" los datos de una vivencia psicológica de contornos indefinidos [69]. Pero es muy arriesgado pretender fijar los límites precisos de tal elaboración. Para nuestro intento, lo decisivo es comprobar la fundamental coincidencia de forma que este relato mantiene con otros del mismo género, dentro de las peculiaridades estilísticas de su autor.

[68] Cf. *infra* p. 385.

[69] Sobre el carácter "experimental" de la vocación de Ezequiel están generalmente de acuerdo los autores. Su descripción como "éxtasis" es corriente (cf. 1. 3b; 3. 14, "la mano de Yahweh"; 2. 1 s.; 3. 12, posesión por el "espíritu"). Se han resaltado incluso sus "rasgos" patológicos; así últimamente K. Jaspers, 'Der Prophet Ezechiel. Eine pathologische Studie', *Aneignung und Polemik* (München 1968) pp. 13-21.

PARTE CUARTA

RELATOS POETICOS DE VOCACION PROFETICA

Capítulo XIV

LA VOCACION DEL DEUTERO-ISAIAS (*Is.* 40. 1-11)

1. *Introducción y texto*

La "antología" que es el Libro del Déutero-Isaías[1] comienza también con una perícopa (40. 1-11) que resulta ser un relato de vocación en opinión general[2]. Está compuesta de cuatro secciones o escenas (1-2; 3-5; 6-8; 9-11)[3] que formalmente se corresponden dos a dos en orden quiástico. La primera y la última se inician con unas formas imperativas que transmiten la orden

[1] Frente a esta denominación (cf. *infra* p. 337 n. 1) que podemos definir "clásica" (Duhm, Gressmann, Köhler, Begrich, Von Waldow, Caspari, Elliger, Mowinckel, Eissfeldt, Volz, Rignell, Westermann) y que tiene el libro por un acervo más o menos redaccionalmente organizado de unidades menores, otros autores se inclinan a descubrir en él una unidad de composición, al menos en grandes secciones (Stark, Kissane, Budde, Condamin, Smith, Tournay, Schildenberger, Muilenburg, Engnell, Hessler, Torrey, Haran); cf. Eissfeldt, *Einleitung* pp. 446 ss.; C. Westermann, 'Sprache und Struktur der Prophetie Deuterojesajas', *Forschung am Alten Testament* (München 1964) pp. 92-117. M. Haran, 'The Literary Structure and Chronological Framework of the Prophecies in Is. XL-XLVIII', SVT 9 (1963) 127-55.

[2] Así la califican (al menos vv. 6-8) S. Mowinckel, 'Die Komposition des deuterojesajanischen Buches', ZAW 49 (1931) 88; J. Begrich, *Studien zu Deuterojesaja*, BWANT 25 (Stuttgart 1938) pp. 55, 152, 155; G. Von Rad, *Theologie des Alten Testament*, v. II (München 1961) pp. 60, 79, 105, 282 s.; J. N. Schofield, *Introducing Old Testament Theology* (Philadelphia 1964) p. 88; J. L. McKenzie, *Second Isaiah*, AnchB (Garden City N. Y. 1968) p. 17; C. R. North, *The Second Isaiah* (Oxford 1964) p. 71; C. Westermann, o. c. p. 166; el mismo, *Das Buch Jesaja Kap. 40-66*, ATD (Göttingen 1966) p. 30; K. Elliger, *Jesaja II*, BK XI (Neukirchen 1970) pp. 11 s.; J. Muilenburg, *The Book of Isaiah, Chapt. 40-66*, InterpB (New York 1956) p. 429. Otros (p. ej., Volz, Duhm, Kissane) hablan de modo equivalente. Algunos estudios últimos no me han sido accesibles, p. ej., E. Hessler, *Gott der Schöpfer. Ein Beitrag zur Komposition und Theologie Deuterojesajas* (Diss. Greifswald 1961); C. J. Hurst, 'Guidelines for Interpreting O. T. Prophecy Applied to Isaiah 40-66', SWJT 11 (1968) 29-44; F. B. Huey, 'Great Themes in Isaiah 40-66', ib. pp. 45-58; H. E. Von Waldow, 'The Message of Deutero-Isaiah', Interpr 22 (1968) 259-87; C. Stuhlmueller, 'Oh Confort My People. The Commission of Second Isaiah Today', BiTod 39 (1968) 2709-14; A. Gamper, 'Der Verkündungsauftrag Israels nach Deutero-Jesaja', ZTK 91 (1969) 421-29; E. Nielsen, 'Deuterojesaja. Erwägungen zur Formkritik, Traditions- und Redaktionsgeschichte', VT 20 (1970) 190-205; D. H. Odendaal, *The Eschatological Exspectation of Is 40-66 with Special Reference to Israel and the Nations* (Nutley N. J. 1970).

[3] Cf. Begrich, o. c. pp. 1 ss., 5, 55; Haran, o. c. p. 128. La mayoría de los autores (Condamin, Mowinckel, Volz, Köhler, Kissane, Begrich, Penna, Muilenburg, Eissfeldt, Westermann, Elliger, Cross) coinciden en esta división de la perícopa, que se impone por su estructura gramatical y forma literaria. Difieren, sin embargo, en la estructuración de esas secciones en una unidad superior. B. Duhm, *Das Buch Jesaja* (Göttingen 1922) p. 2 87,defiende la secuencia 1-4, 9-11, 6-8 (excluyendo v. 5 como interpolación), pero sin razón suficiente (sólo por homogeneidad rítmica); cf. Condamin, o. c. p. 255.

de anunciar un "evangelio" de salvación; su contenido es también, como veremos, ampliamente proporcional [4]. Las otras dos comienzan, a su vez, con una expresión prácticamente idéntica *(qôl qôrē'/ qôl 'ōmēr qĕrā')* y transmiten un mensaje que contiene igualmente diversos elementos paralelos y complementarios.

Esta organización literaria insinúa ya la unidad de composición; de hecho, aun aquellos autores que consideran esas secciones como unidades independientes, reconocen su correlación estructural y las consideran incluidas en una unidad de composición superior que definen como "obertura" o "prólogo" en razón de la resonancia que sus formas y temática tienen en el Libro del Déutero-Isaías [5]. En realidad, las correspondencias entre esas escenas son insistentes y profundas, como veremos, de manera que no es fácil descartar su unidad literaria. A partir, en cambio, del v. 12 se inicia un tema diverso que postula otra unidad [6].

Is. 40. 1 *"Confortad, confortad a mi pueblo* [a],
dice vuestro Dios;
2 *hablad al corazón de Jerusalén* [b],
y gritadle:
Ya (se) cumplió su servicio [c],
ya se expió su iniquidad,
ya recibió de la mano de Yahweh [d]
lo debido por todos sus pecados" [e].

[4] Algunos (p. ej., Mowinckel, Westermann, Begrich, Elliger) consideran la cuarta unidad como independiente; cf. *infra* p. 333 n. 25. Mowinckel, o. c. p. 89, seguido por North, o. c. p. 71, y P. Tournay, 'Les chants du Serviteur', RB 59 (1952) 360, habla de "vocación trimembre" y la relaciona a ese respecto con las de Isaías, Jeremías y Amós; pero tal paralelo es inconsistente por desconocer la estructura de tales relatos; cf. *infra* p. 375 n. 25.

[5] Cf. Eissfeldt, o. c. p. 456; Westermann, o. c. p. 30; el mismo, *Sprache und Struktur* pp. 123, 165; Muilenburg, o. c. p. 422; McKenzie, o. c. p. 16; North, o. c. pp. 6, 70 s. Por su parte 55. 6-13 termina, a modo de epílogo, con los mismos temas que se contienen en este prólogo (perdón, palabra eficaz, retorno o nuevo éxodo); cf. Duhm, o. c. p. 287; Tournay, o. c. p. 320; Westermann, o. c. p. 164; A Gelin, 'Les livres prophétiques postérieures', A. Robert-A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, v. I (Paris 1957) p. 551.

[6] Los intentos de demostrar la unidad estructural de todo el c. 40 no me parecen satisfactorios; así A. Condamin, *Le Livre d'Isaïe* (Paris 1905) pp. 240 ss.; seguido por E. Galbiati, *La struttura letteraria del libro dell'Esodo* (Roma 1956) p. 31, quien supone un poema (*Is.* 40. 1 - 41. 29) de estructura concéntrica. Por su parte, Haran, o. c. p. 132, considera el c. 40 como unidad literaria que tiene por tema la confortación del abatido; cf. también, Muilenburg, o. c. pp. 422 ss.; Penna, o. c. p. 404. El último estudio de nuestra perícopa es el de L. Krinetzki, 'Zur Stilistik von Jes 40. 1-8', BZ 16 (1972) 54-69, con el que nuestro propio análisis coincide ampliamente; presta atención preponderante a los aspectos estilísticos (sonido e imágenes). Más "pastoral" es su presentación en 'Jahwes Mund hat's geredet (Jes 40. 1-8)', BiKi 24 (1969) 127-29; también G. Couturier, 'Le héraut du Dieu qui vient, Is. 40. 1-5, 9-11', AssSeign 2 (1969) 28-33.

3 *Una voz grita (entonces):*
—"En el desierto preparad [f],
el camino a Yahweh;
arreglad en la estepa
una calzada a nuestro Dios".
4 *Todo valle será alzado,*
todo monte y colina abajados [g];
lo escabroso se hará llano,
lo escarpado una explanada [h].
5 *Se revelará la gloria de Yahweh,*
y toda carne verá a una [i]
(que) de veras la boca de Dios ha hablado [j].

6 *(Otra) voz dijo:*
—"¡Grita tú!";
yo dije [k]:
—"¿Qué debo gritar?"
—"Toda carne es heno
y toda su consistencia [l] *como flor del campo;*
7 *se seca el heno,*
se marchita la flor,
cuando el viento de Yahweh
sopla sobre ella [m]
(de cierto, heno es el pueblo) [n].
8 *Se seca el heno,*
se marchita la flor,
pero la palabra de nuestro Dios
permanece para siempre".

9 *"Súbete a un monte alto,*
heraldo de Sión [ñ];
alza con fuerza tu voz,
heraldo de Jerusalén;
álzala, no temas, di
a las ciudades de Judá:
Aquí está vuestro Dios,
aquí está Adonay Yahweh [o];
10 *viene en son de fuerza* [p]
con su brazo dominador.
Aquí está con él su botín [q]
y su recompensa le precede;
11 *como un pastor conduce a su rebaño*
que con su brazo ha reunido;
a los corderos en su seno [r] *toma,*
a las ovejas encamina".

2. *Notas de crítica textual*

[a] La sugerencia de H. J. Van Dijk, 'Consolamini, consolamini, popule meus? Observationes exegeticae ad *Is.* 40. 1-2', VD 45 (1967) 342-46; el mismo, *Ezechiel's Prophecy on Tyre* (Rome 1968) p. 8, que traduce *'ammî* por "mi ciudad", de la raíz *'mm*, "fuerte" (cf. *Is.* 52. 9; *Miq.* 1. 9; Gordon, *UT*, p. 19; 2063:12), podría verse confirmada por el par Sión / Jerusalén (ciudades de Judá), supuesta la unidad de la perícopa y la interpretación que damos de v. 9. Pero no se puede forzar el paralelismo; Jerusalén es ya en este momento una noción teológica que transciende la ciudad; cf. p. ej., *Is.* 49. 21; 54. 1, donde aparece como "Madre" del pueblo (Duhm, o. c. p. 228) o, en lugar de esto, con un valor "corporativo" (Elliger) como en *Is.* 51. 17; 52. 1,2,9b. La repetición *(naḥămû naḥămû)* es típica del autor (cf. 43. 11; 48. 11,15; 51. 9,17; 52. 1) como señalan Volz, Kissane, Muilenburg, Penna, Tournay y Westermann, entre otros.

[b] La expresión *dabbĕr 'al-lēb* debe entenderse en el sentido de "persuadir", "convencer" a Jerusalén de su salvación, de que su perdón ha llegado, no simplemente decirle palabras de "consuelo". Este es ya una realidad; cf. Westermann, *Jesaja* p. 31; Elliger, o. c. p. 13; Muilenburg, o. c. p. 25. Sobre el par "consolar" / hablar al corazón", cf. Van Dijk, o. c. p. 343; sobre la equivalencia *'al / 'el*, cf. *supra* p. 182 n. [i], y North, o. c. p. 70.

[c] La partícula *kî* tiene más valor enfático que hipotáctico; así Elliger, o. c. p. 2; Westermann, o.c. p. 33; cf. *supra* p. 69 n. [g]. Para el sentido de *ṣābā'*, "servicio" (impuesto, militar o de esclavo), cf. *Ex.* 38. 8; *1 Sam.* 2. 22; *Num.* 4. 3,30,35; 8. 24 s.; *Job* 7. 1; 14. 14. Así lo entienden Duhm, o. c. p. 287; Volz, o. c. p. 2; Westermann, o. c. p. 32; Muilenburg, o. c. p. 424; Elliger, o. c. p. 14; y en especial Rignell, o. c. p. 9, que lo considera terminología de "guerra santa". Es preferible, a pesar del género, tomarlo por sujeto de la frase; cf. Elliger, o. c. p. 2; pero North, o. c. p. 70; Penna, o. c. p. 405. ¿Sería *mālĕ'āh* una forma arcaica de 3.ª p.sg.m.?

[d] La supresión de *Yhwh* y la lectura *miyyādî* (Mowinckel, Köhler) no es admisible; cf. Elliger, o. c. p. 2.

[e] Para el sentido de *kiplayim*, "doble", en cuanto "correspondiente, equivalente a", como *mišnēh* (*Deut.* 15. 18; *Is.* 61. 7; *Jer.* 16. 18; 17. 18) cf. G. Von Rad, 'Kiplayim in Jes 40. 2 = Äqivalent?', ZAW 79 (1967) 80-82, y en parte Elliger, o. c. p. 15, que lo considera término legal (cf. *Ex.* 22. 3,6,9) para expresar el pago "completo", capital y daños. Para el sentido "comercial" *(bet pretii)* de la expresión cf. H. J. Van Dijk, *Ezechiel's Prophecy on Tyre* (Rome 1968) pp. 76 s.; North, o. c. p. 70.

[f] Como lo reconocen los autores (p. ej., Duhm, Volz, Kissane, Penna, Westermann) el texto hebreo exige esta versión, frente a los LXX y *Mc.* 1. 3 (*Mt.* 3. 3; *Jn.* 1. 23; *Lc.* 3. 4) que unen *midbār* a lo precedente y suprimen *bā'ărābāh*. Para el sentido cf. S. Garofalo, 'Preparare la strada al Signore', RBibIt 6 (1958) 131-34.

[g] Para el valor modal de los indicativos *yinnāśē'*, *yišpālû* cf. Köhler, o. c. p. 57. No es atendible la propuesta de Duhm, o. c. p. 290, de invertir el orden de los hemistiquios en v. 4a por razón del ritmo; cf. Condamin, o. c. p. 241.

[h] Para el sentido de *rĕkāsîm* cf. *Sal.* 31. 21, *rukĕsîm*, "obstáculos"; cf. A. Ravenna, 'Is. 40. 4 e Ps. 31. 21', RBibIt 1 (1953) 69-70; Elliger, o. c. pp. 2, 19; Penna, o. c. p. 406.

[i] Es sugestiva la propuesta de M. Dahood, 'Some Ambiguous Texts in Isaias', CBQ 20 (1958) 41-49; el mismo, 'A New Translation of Gn. 49. 6a', CBQ 36 (1955) 23, que traduce *yaḥdāw* por "su faz" (de hb., ug. *ḥdh / ḥzh*, "ver"). Se consigue así un parale-

lismo entre "gloria" y "palabra" *(pî yhwh dibbēr)*, correspondiente al antitético del v. siguiente: "carne" / "palabra de Dios". En este caso v. 5c viene a ser el objeto de *wĕrā'û*; cf. North, o. c. p. 75; Elliger, o. c. p. 321, que hace caer en la cuenta de que se trata de un giro propio del autor (cf. 41. 23). Desde luego, es inútil la propuesta de Mowinckel, o. c. p. 28, de leer *yeḥĕzû* por *yaḥdāw*, añadiendo *yĕšû'at 'ĕlōhîm* con los LXX.

[j] La partícula *kî* es aquí enfática (con el verbo al final) más que hipotáctica, aunque esta función es también aceptable. Cf. *supra* n. [c].

[k] Leer *wā'ōmar* con LXX, Vg. 1QIsa. (cf. *Is.* 6. 8); así Duhm, Condamin, Kissane, Cross, Elliger...

[l] Retener *ḥasdô* frente a la pretendida corrección *ḥamdô* (Duhm, Köhler Kissane) o parecidas; para el sentido "fuerza", "consistencia", cf. L. J. Kuyper, 'The Meaning of *ḥsd*, Isa XL, 6', VT 13 (1963) 489-92; Muilenburg, o. c. p. 429; Elliger, o. c. pp. 3, 21; también H. J. Stoebe, 'Zu Jesaja 40. 6', WuD 2 (1950) 122-28; G. Miege, 'Autour d'une exégèse orthodoxe d'Esaïe', *Maqqêl shâqêd*, Fs. Vischer (Montpellier 1960) pp. 165-70; N. H. Snaith, 'The Exegesis of Isaiah 40. 5,6', ExpTim 52 (1941) 394-96.

[m] Para el valor temporal de la partícula *kî*, cf. *Elliger*, o. c. p. 25; el viento de Yahweh es la *rûaḥ qašdîm*; cf. *Ez.* 17. 10; Kissane, o. c. p. 8. Pero probablemente hay aquí una referencia al paralelismo sinténtico *rûaḥ* / *dābār*.

[n] Generalmente considerado como glosa (así Duhm, Köhler, Penna, Westermann, North, Elliger...); Muilenburg, o. c. p. 430, en cambio, lo retiene.

[ñ] La mayoría de los autores considera *mĕbaśśeret ṣiyyôn* una construcción de genitivo aposicional y, por tanto, a Sión / Jerusalén como el mensajero (Volz, Kissane, Köhler, Muilenburg, Rignell, Elliger, Westermann, Cross). En ese sentido vv. 9-11 serían la "ejecución" del mandato recibido por el profeta de "anunciar". Pero esto tiene notables dificultades, porque tal ejecución (Elliger) es, en realidad, una nueva orden de la que Jerusalén va a ser la transmisora en vez de la destinataria ("consolad, consolad a mi pueblo, hablad al corazón de Jerusalén"). Por otra parte, nunca aparece en el Déutero-Isaías Jerusalén como "heraldo", mientras se menciona repetidamente el "heraldo" *(mĕbaśśēr)* que Yahweh le envía (52. 7; 41. 27, con el par Sión / Jerusalén, y dicho del mismo Déutero-Isaías (?); cf. Mowinckel, *He that Cometh* (Oxford 1959) p. 218 n. 2). Finalmente, la estructura unitaria de la perícopa, que culmina en el mensaje "aquí está vuestro Dios", *junto con* las razones precedentes recomienda referir el término *mebaśśeret* al profeta, como nombre de oficio (LXX: *'euaggelidsómenos*; cf. *qōhelet* y probablemente *zĕmîrôt*, ug. *ẓmr*, "valiente, guerrero", en 2 *Sam.* 23. 1) o como colectivo (adviértanse los imperativos plurales de vv. 1 ss., 3); cf. Duhm, o. c. pp. 209 s.; Condamin, o. c. p. 242; Penna, o. c. p. 407; Eissfeldt, *Einleitung* p. 666; también North, o. c. p. 71. Para el sentido de la raíz *bśr* cf. D. J. McCarthy, 'Vox bśr praeparat vocem "euangelium"', VD 42 (1964) 26-33; R. W. Fischer, *A Study of the Semantic Root BŚR, 'to Bring (Good) Tidings'*, Diss Columb. Univ. (New York 1966); Muilenburg, o. c. p. 432; Elliger, o. c. p. 35.

[o] No es preciso suprimir *'ădōnāy*.

[p] Se puede retener el texto hebreo *bĕḥāzāq* y entender la partícula como un *bet essentiae* (así Volz, Kissane, Rignell, North; cf. 43. 13); otros prefieren leer *bĕḥōzeq*, que es más clásico (cf. *Ex.* 13.3,14,16) y está atestiguado por 1QIsa. (p. ej., Duhm, Elliger).

[q] En este hemistiquio de ilación el par *śākār* / *pĕ'ullāh* adquiere el sentido de "botín" de guerra y conquista, referido a la imagen precedente del héroe vencedor (cf. 62. 11; así Begrich, Westermann, Muilenburg, Rignell); referido a la siguiente del

pastor, en cambio, el de "salario o recompensa" (cf. *Gen.* 30. 28,32; 31. 8; así Volz, Elliger).

[r] No es preciso suprimir el "waw" (cf. Volz, o. c. p. 2; North, o. c. p. 71) como quieren muchos autores (Duhm, Mowinckel, Condamin, Begrich, Penna, Köhler); sobre el valor del "waw" pospositivo cf. *supra* p. 296 n. l'; *infra* p. 353 n. [b].

3. *Primera sección*

La primera sección (1-2) es una unidad poética de ritmo equilibrado que combina la forma de *qînāh* (3+2) con otra más lenta (3+3) y solemne[7]. A lo largo de toda ella predominan las enumeraciones ternarias ("mi pueblo/Jerusalén/ella"; *naḥămû/dabbĕrû/qirĕ'û; mālĕ'āh/nirṣāh/lāqĕḥāh; ṣābā'/'āwôn/kiplayim*...). Se precisan así dos estrofas (dísticos) netamente distintas por el ritmo, asonancia y contenido; en una se da una orden, en la otra se enuncia su justificación. Forman ambas una unidad de construcción indisoluble.

La escena se sitúa sin duda en la "córte celeste" *(sôd)* donde el profeta asiste a la proclamación de los decretos divinos que, transmitidos de boca en boca por los consejeros, llegan de Yahweh a él[8]. Tenemos así una situación muy parecida a la que suponía *Is.* 6 y que incluye un momento teofánico implícito. Esta primera palabra, que el profeta escucha directamente a Yahweh o a uno de sus adláteres más cualificados[9], es una "encargo de mensaje" *(dabbĕrû, quirĕ'û)* en la modalidad de mensaje "proclamado" por un

La valoración del ritmo es necesariamente un tanto subjetiva, como resulta del desacuerdo de los autores. Nos atenemos al sistema de Sievers, sin introducir cambios en el texto por razón del ritmo; el resultado es 3+2 / 3+2 / 3+3 / 3+3, teniendo en cuenta el valor enfático de la partícula *kî* (acentuada) y contando como un solo "ictus" la cadena constructa *miyyad yhwh*. Köhler, o. c. pp. 4 ss., leyendo *miyyādî* y suprimiendo *kol* en v. 2b, cuenta: 3+2 / 3+2 / 2+2 / 2+2. Elliger, o. c. p. 7: 5+5 / 2+2 / 3+3; North, o. c. p. 72: 3+2 / 3+2 / 2+2 / 3+3.

[8] Cf. F. M. Cross, 'The Council of Yahweh in Second-Isaiah', JNES 12 (1952) 274-76; W. H. Robinson, 'The Council of Yahweh', JTS 45 (1944) 155; E. G. Kingsbury, 'The Prophets and the Council of Yahweh', JBL 83 (1964) 284; G. Cooke, 'The Sons of (the) God(s)', ZAW 76 (1964) 22-47; J. F. Ross, 'The Prophet as Yahwe's Messenger', *Israel's Prophetic Heritage*, Fs. Muilenburg (New York 1962) p. 29; J. L. Cunchillos, 'Los "bĕnê hā'ĕlōhîm" en *Gen.* 6. 1-4', EstBib 28 (1969) 5-31; L. A. Sinclair, 'The Courtroom Motif in the Book of Amos (3. 1-2; 3. 9-12)', JBL 85 (1966) 351-53; P. D. Miller, 'The Divine Council and the Prophetic Call to War', VT 18 (1968) 100-7; también, Volz, o. c. p. 4; Westermann, o. c. pp. 33 s.; Elliger, o. c. pp. 4 ss., 12; Von Rad, o. c. pp. 79, 210, 258; Duhm, o. c. p. 289; Kissane, o. c. p. 4; Penna, o. c. p. 404; últimamente M. Tsevat, 'God and the Gods in Assembly. An Interpretation of Ps. 82', HUCA 40 (1969) 123-37.

[9] La fórmula "dice vuestro Dios", en contraposición a "ha dicho...", debe considerarse pronunciada por el mismo que da la orden de la que esa fórmula forma parte, aunque ese tal fuera Dios mismo y no el profeta que la transcribe; el paso a tercera persona, aquí como en v. 2b, no es objeción mayor (cf. *supra* p. 213 n. [f]) como supone Elliger, o. c. pp. 4 s., 12. Este pone las palabras en boca de un ser celeste cualificado, el "speaker" de Dios, que transmite su orden (v. 1a) y la prolonga (vv. 1b-2). Generalmente se entienden estos versículos como palabra divina, "encargo de mensaje", percibida directamente por el profeta (así p. ej., Kissane, Köhler, Rignell, Begrich, Penna). Su "forma" la da el encargo y la proclamación, no el contenido. Difícilmente se puede hablar de "Heilsorakel", como quieren Begrich y Westermann; ni es suficiente designarla "Trostspruch" con Eissfeldt.

heraldo públicamente. Se ordena "consolar", es decir, llevar al corazón de Israel la persuasión, la seguridad de que Yahweh ha decretado el fin de su desdicha, de su castigo, el exilio [10]. La correlación pecado/castigo (*'āwôn, ḥaṭṭā'h/ṣābā', kiplayim*) es un tema típico de la teología de la Alianza y de la predicación profética. Este es el momento de la expiación, y en consecuencia del perdón y del resurgir de la comunidad israelítica, como se comentará a lo largo de *Is.* 40-55. La salvación también esta vez se apoya en el juicio [11]. Este primer tema del mensaje-pregón se irá completando con las palabras posteriores.

Si el sujeto de tal proclamación es impreciso, lo es más aún su destinatario ("*vuestro* Dios"). Lo más probable es que se trate del "consejo" divino en el que se halla incluido el profeta. En ese sentido no se puede ver en la expresión "mi pueblo"/"vuestro Dios" una resonancia de la fórmula de alianza (Muilenburg, North). La orden se describe en el momento de su encargo, no de su transmisión; por eso, la expresión "dice vuestro Dios", como muy bien observa Elliger [12], no es una variante de la fórmula oracular de mensaje (*kōh 'āmar yhwh*), sino que describe la proclamación celeste del mensaje. El profeta como mensajero aun no ha emergido, sino en cuanto admitido al "consejo" (*sôd*); encargo expreso a él vendrá a continuación.

4. *Segunda sección*

La sección segunda se compone de una introducción fuera de ritmo, dos dísticos y un tricolon [13] que culmina en un hemistiquio en el que se enuncia el tema de la sección siguiente. Estilísticamente domina en ella la enumeración binaria (*midbār/'ărābāh; pannû/yaššĕrû; derek/mĕsillāh; yhwh/'ĕlōhênû; kol-gē'/kol-har; yinnaśē'/yišpālû; niglāh/rā'û; kābôd/yḥdw*) distribuida en una secuencia de paralelismo triple. Los dos primeros dísticos son una orden de acción, mientras el tricolon último es su justificación. La construcción de la sección es así homogénea con la de la primera [14].

[10] Cf. *supra* n. [b] para el sentido "efectivo" de "consolar", "hablar al corazón".

[11] Cf. Westermann, o. c. p. 32.

[12] Cf. Elliger, o. c. pp. 4, 13; en consecuencia, vv. 1-2 no se pueden considerar como "Botenspruch" del profeta a su pueblo (así Duhm, Rignell), ni como un oráculo o "audición" aislada, sino que forma parte de la "escena celeste" que el profeta presencia y describe, aunque resalte sólo los elementos auditivos.

[13] Los acentos se distribuyen así: 2+2 / 2+2 / 3(?)+3 / 3+2(?) / 3+3+3, contando las cadenas constructas *kol-gē', wĕkol-har, kol-bāśār* y *pî-yhwh* como un solo "ictus"; L. Kölher, *Deuterojesaja (Jes. 40-66) stilkritisch untersucht*, BZAW 37 (Berlin 1923) p. 5: 2+2 / 2+2 / 2+3(?) / 3+3 / 3+3 / 3; Elliger, o. c. p. 8: 4+4 / 3+3 / 3+3 / 3+3 / 3; North, o. c. p. 7: 2+2 / 2+2 / 3+3 / 3+3+3 (verosímilmente por errata falta un 3+3, dada su versión).

[14] Elliger, o. c. pp. 8 s., nota acertadamente esta homogeneidad de construcción gramatical (secuencia imp.-ind.) que afecta a las tres primeras "palabras"; pero más que tal homogeneidad formal interesa el contenido: en las cuatro secciones se distingue netamente el momento del encargo (imp.) del mensaje (ind.), bien en forma directa bien indirecta-explicativa; cf. Muilenburg, o. c. p. 423. Incluso en esta orden segunda, que es de acción, el v. 5 cumple esta función explicativa, mientras los ind. de v. 4 tienen un carácter "modal" yusivo y pertenecen a la orden; cf. *supra* n. [g].

El nuevo anuncio es proclamado *(qôrē')* por otra "voz" (cf. "nuestro Dios") de la corte celeste que cumple el mandato previo de gritar *(qirĕ'û)* el consuelo a Jerusalén. Es precisamente este sentido de proclamación el elemento de más clara unificación de todo el relato *(qirĕ'û... qôl qôrē'... qôl qĕrā'... hārîmî qôlēk...)*. Pero no reproduce propiamente una nueva orden divina ni se dirige a Jerusalén, sino que es una orden oficial, impersonal, de un encargado a los subalternos explicitando la "consecuencia" del anuncio divino que ha proclamado el fin del exilio de Israel. Esto se entiende como un triunfo de Yahweh al que hay que preparar el camino, según el uso oriental ante la venida o paso del rey [15]. Tal preparación adquiere un carácter cósmico y taumatúrgico ("valles... montes..."), correspondiente a la epifanía del rey celeste, y como tal es encargada a los seres que le rodean y componen su corte (cf. *Mal.* 3. 1). Con ella se inicia el "consuelo" de Jerusalén.

Su contenido decisivo es el anuncio de la venida de la "gloria" de Yahweh en marcha triunfal por el desierto. Tenemos aquí claramente mencionado el tema del "nuevo éxodo" que desarrollará más tarde el Déutero-Isaías (cf. *Is.* 41. 17 ss.; 43. 16 ss.; 49. 9 ss.), pero considerado bajo el aspecto de triunfo divino más que de liberación del pueblo. Esta desaparece del primer plano para convertirse el pueblo en el vehículo de la gloria de Yahweh, la cual posee así un carácter eminentemente histórico, no cultual o epifánico [16]; la auténtica teofanía de Yahweh consiste en la liberación de su pueblo, su restauración y retorno, un tema desarrollado ampliamente por el Déutero-Isaías [17]. Este es el prodigio que toda carne verá, "porque así lo ha decidido Yahweh" (v. 5). La expresión nos remite a v. 1b donde se enunciaba el decreto divino cuya explicitación es el nuevo anuncio celeste. Las dos secciones quedan de este modo centradas, como las siguientes, en Yahweh y su "palabra" *(dābār)*. La nueva situación que aguarda a Israel no es un suceso imprevisto, sino exactamente medido y decidido por la palabra de Yahweh que ha fijado el límite preciso a la expiación del pecado y determinado la manifestación de su "gloria".

La sección manifiesta algunos puntos de contacto con la "vocación" de Isaías: también éste es admitido ante el trono divino, a su corte, y escucha voces celestes que proclaman *(qārā' zeh 'el-zeh)* la gloria *(kābôd)* de Yahweh que llena toda la tierra, como aquí la ve toda carne [18]. Como allí, estas

[15] Cf. Garofalo, o. c. pp. 131 ss.; Penna, o. c. p. 405; Elliger, o. c. pp. 17 s.; la referencia, sin embargo, a la "via sacra" de la estatua de Marduk en la vuelta a su templo de Babilonia parece más problemática; cf. F. Stummer, 'Einige keilschriftliche Parallelen zu Jes 40-66: 1) Jes 40. 3-5', JBL 45 (1926) 172 s.; Muilenburg, o. c. p. 427; Westermann, o. c. p. 34; North, o. c. p. 75: la epifanía de Yahweh no es cúltica, sino histórica. En 49. 11 s. es Yahweh quien preparará el camino a su pueblo para el nuevo éxodo; en *Mal.* 3. 1 envía su "ángel" a prepararle el camino.

[16] Sobre el concepto *kābôd* cf. *supra* p. 245 n. 23 y también Elliger, o. c. pp. 76 s.; Penna, o. c. p. 406.

[17] Para la opinión de De Boer y Snaith cf. Lindblom, o. c. p. 428.

[18] Sobre esta correlación cf. la literatura citada *supra* n. 8, en especial Cross, o. c. p. 276: Elliger, o. c. p. 21.

dos primeras secciones de nuestra perícopa corresponden al momento teofánico en el que el profeta escucha el diálogo celeste, pero no interviene en él todavía. Con todo, el sentido de la proclamación es diverso, en cuanto aquí se refiere a una intervención inminente que Yahweh ha decidido en favor de su pueblo y allí es más bien una antífona de valor genérico[19].

5. *Tercera sección*

La sección tercera continúa la situación de la anterior y en ella el profeta escucha otra "voz", esta vez dirigida a él mismo, encargándole entrar en el ámbito de la proclamación. En este sentido, este es el momento del "encargo de mensaje", de la "vocación" propiamente tal. El mensaje divino ha ido bajando de boca en boca hasta llegar a su mensajero terrestre. Aquí comienza la auténtica "audición" como forma de revelación.

La conexión de esta sección con la precedente es múltiple, tanto por el tema clave ("proclamación", *qĕrā'*, y "palabra", *dābār*) como por su léxico *(kol-bāśār)* y estructura semántica (contraste *yahweh/bāśār*). Será imprescindible tenerlo en cuenta para precisar su sentido. Formalmente se compone de una introducción dialogal fuera de ritmo, un tricolon y un dístico que repite en parte el anterior resaltando el contraste temático mencionado[20]. El par *ḥāṣîr/ṣîṣ* se reitera tres veces, unificando toda la perícopa. El tema básico *(dĕbar 'ĕlōhênû)* se explicita al final, como en la anterior, y es esencialmente profético: la consistencia de la "palabra de Dios" frente a la futilidad del vigor humano.

El breve diálogo introductorio recuerda de nuevo la escena de *Is.* 6. 8 s., pero aquí la "voz" no es la de Yahweh mismo, ni hay "envío" del mensajero. En su lugar tenemos una orden de proclamación por un "heraldo", que puede considerarse un caso especial de mensajero. Desaparece el interés por el destinatario y se centra todo él en el mensaje *(māh 'eqrā')*. Su sentido debe descubrirse en relación con las palabras previas con las que forma una unidad. En realidad, no se trata más que de la "confirmación" de lo enunciado en v. 5: la "carne toda" *(kol bāśār)* que ha de contemplar la "gloria de Dios", el triunfo de Yahweh, y que representa en primer lugar a las potencias implicadas en el exilio de Israel cuyo fin se ha decretado, no puede significar obstáculo alguno para la realización de la palabra divina que es inconmovible. El soplo de Yahweh marchita todo vigor o lo restablece con una soberanía sin competencia. El mensaje es así una aseguración al heraldo y al destinatario de que la "palabra" divina es indefectible. Corresponde esto a la "confirmación" o "aseguración" que aparece en los relatos de vocación y es un tema clave del Déutero-Isaías en íntima relación con

[19] Cf. *supra* pp. 247 s.

[20] El ritmo puede fijarse así: 3+3 / 2+2 / 2+2/2+2/2+2; contando *wĕkol-ḥasdô* por un solo acento (adviértase, en cambio, la posible función prolongadora del ritmo que tiene el artículo en *kol-habbāśār)*; Köhler, o. c. p. 5: 3+3+3 / 4+4 / 4+4; Elliger, o. c. p. 9: 7 / 4+4 / 4+4; North, o. c. p. 77: 3+3 / 3+3 / 4+4 / 4+4.

el anterior del nuevo "éxodo" de Israel por el desierto. Es ésta la nueva palabra de Yahweh en que se revela su gloria, cuya firmeza debe proclamar el profeta [21].

Westermann [22] entiende que en vv. 6b-7 el profeta reproduce y se apropia un dicho del pueblo que refleja su desesperanza, como objeción al encargo recibido, mientras en v. 8 tendríamos la respuesta que la rebate. La sugerencia es interesante y restituye un elemento que aparece en otros relatos de vocación, la objeción del sujeto de vocación [23]. No obstante, eso parece aquí poco verosímil por tratarse de una vocación de "mensajero", en la que normalmente no parece darse tal elemento; por otra parte, no encuentra paralelo en la actitud espiritual del Déutero-Isaías (quizá 49. 4), máxime si tenemos en cuenta las palabras previas que el profeta ha escuchado. Con todo, es posible que ese fuera el sentido que les dio el glosador, al añadir "de cierto, heno es el pueblo", identificando "toda carne" con Israel.

6. *Cuarta sección*

La última sección se apoya directamente en este tema de la seguridad de la palabra de Dios *(hārîmî qôlēk... 'al-tîrā'î)*. Por su tono y forma vuelve a la primera sección en cuanto representa un encargo de mensaje, o mejor, en cuanto continúa el iniciado en la sección anterior, encomendado posiblemente por la misma "voz". Proclama, por fin, el verdadero mensaje ("Yahweh viene"), que la primera palabra suponía ("se acabó su servicio"), la segunda sugería ("preparad el camino... se revelará la gloria de Yahweh...") y la tercera daba por seguro ("... la palabra de nuestro Dios permanece..."). Se crea así una perfecta unidad de sentido en toda la perícopa desde donde han de entenderse las diversas partes. La "venida" que aquí se anuncia corresponde al "camino" que se prepara, es decir, tiene el sentido de la inminente liberación del exilio; en consecuencia, su forma es la de anuncio de victoria o instrucción a heraldo (cf. *1 Sam.* 31. 9; *2 Sam.* 1. 20; 18. 19 ss.), como las anteriores, no la de "himno de alabanza escatológico" [24] como quiere Westermann.

[21] Cf. Von Rad, o. c. pp. 85, 228; Penna, o. c. p. 406; en realidad, más que respuesta a la pregunta del profeta, es decir, cuál es el mensaje que debe proclamar, es una respuesta a su posible duda por el contraste que aquél supone frente a la realidad del exilio; fundamenta así y asegura el mensaje que se dará en la sección siguiente. Tiene carácter sapiencial.

[22] Cf. Westermann, o. c. p. 36; en contra Elliger, o. c. pp. 9 s., 22 (después de oídos vv. 1-5 no es posible tal sentido, ni se dirige a Israel).

[23] Cf. *infra* p. 391; su paralelo más llamativo sería *Is.* 6. 10 ("¡hasta cuándo!"), pero es muy verosímil que en ambos casos la pregunta no incluya objeción alguna (cf. *supra* p. 255 n. 67), sino que exprese la voluntad de informarse sobre el alcance de su función, quizá de manera protocolaria, o equivalga a una fórmula de intercesión. Cf. R. Kilian, 'Die prophetischen Berufungsberichte', *Theologie im Wandel*, Fs. Tübingen (München 1967) p. 365.

[24] Cf. Westermann, o. c. p. 39; el mismo, *Sprache und Struktur*, pp. 187, 166; pero cf. Eissfeldt, o. c. p. 456; Elliger, o. c. p. 33; Begrich, o. c. p. 52. Aquí falta, con todo, el "perfecto" profético, propio del "Heilsorakel". La venida se describe como

Formalmente la sección se compone de tres estrofas que se corresponden concéntricamente: la primera y tercera son trísticos y la segunda un dístico, todas de ritmo muy uniforme [25]. La primera contiene la orden o encargo explícito al heraldo o evangelista al que implícitamente estaban dirigidas todas las anteriores. Es invitado a alzar su "voz" para entrar en la cadena que transmite la palabra salida de la boca de Yahweh a Israel ("una voz... otra voz... tu voz..."). Este encargo directo y personal va acompañado de la clásica exhortación a la confianza: "no temas...", en directa relación con la proclamación del mensaje sorprendente, pero seguro, que se le confía. Tiene así el mismo sentido que la fórmula posee en otros relatos de vocación [26]. La conexión del mensaje con las palabras anteriores ya lo mentamos más arriba. En él se explicitan dos elementos: la venida de Yahweh (dístico), su epifanía triunfante, con una terminología que recuerda la del primer éxodo *(bĕḥāzāq... ûzrō'ô mōšĕlāh...)* [27], y el retorno de su pueblo (dístico) que, conducido solícitamente por su Dios, aparece como el botín de su victoria. Se conjugan así dos imágenes, la del triunfo militar y la de la reconstitución del rebaño (cf. 49. 9; *Jer.* 23. 3; *Ez.* 34. 2; *Ps.* 78. 52; 80. 2; 95. 7;...) de Yahweh, ambos posibles únicamente porque "su brazo" ha actuado; sólo El podría liberar y reunir a Israel. En realidad ambos elementos coinciden y el triunfo de Yahweh, su venida, se revela en el retorno de su pueblo [28].

7. *Unidad, forma y estructura*

La perícopa *Is.* 40. 1-11 así entendida presenta una composición unitaria y puede considerarse como un ejemplo típico de "envío de heraldo" en el contexto o desde la "corte divina". Su diferencia del envío de mensajero radica más bien en el modo de la "proclamación" del mensaje. El mensajero

presente *(hinneh)* o inminente *(yābô')*, pero aún no realizada. Ni la expresión "no temas" tiene aquí que ver con el "Heilsorakel"; cf. Elliger, o. c. p. 35. Sobre la unidad de esta sección con las precedentes cf. *supra* n. ñ; también Kissane, o. c. p. 4; Muilenburg, o. c. p. 432 (v. 11 es una "coda"); Cross, o. c. p. 276 n. 16; Westermann, o. c. p. 160 (la conclusión responsorial de la sección); Elliger, o. c. p. 34 (vv. 9-11 son un momento distinto, aunque temporal y redaccionalmente próximo).

[25] Su medida podría fijarse así: 3+2/3+2/3+2 ‖ 2+3/2+3 ‖ 3+2/3+2/3+2, tomando como átonas las partículas *'al, lāk, 'al*. Sobre la estructura ternaria y carácter enfático de la primera estrofa cf. L. Alonso-Schökel, *Estudios de poética hebrea* (Barcelona 1963) pp. 196, 218. Los equilibrios de Köhler, o. c. p. 6, y de Elliger, o. c. p. 33, para conseguir una serie homogénea de estrofas de tipo 3+2 / 3+2 / 2, me parecen injustificados; tienen que suponer o borrar demasiado; cf. también North, o. c. p. 78.

[26] Cf. *infra* p. 393; *supra* n. 24. La confortación tiene diverso motivo en las vocaciones de profeta de juicio (oposición por parte de destinatario) y en ésta de profeta de salud (incredulidad o dificultad por parte del contexto político). Falta aquí, en todo caso, la promesa de asistencia ("estoy contigo"), incluida quizá en el mismo contenido del mensaje: "aquí está Yahweh".

[27] Cf. *supra* n. [9]; la expresión deuteronomística es *bĕyād ḥăzāqāh ûbizrôa' nĕṭûyāh* (*Deut.* 4. 34; 5. 15; 26. 8; 11. 2; 7. 19; *3 Rey.* 8. 42; *Jer.* 21. 5; 32. 21; *Ez.* 20. 33 s.; *Sal.* 136. 12).

[28] Cf. Westermann, o. c. p. 40; Elliger, o. c. p. 38; Penna, o.c. p. 408; Kissane, o. c. p. 9; Zimmerli, o. c. p. 35 n. 104.

trae generalmente un encargo más personal y comprometedor, que el destinatario debe hacer o padecer, y por eso la mención de éste es imprescindible; la proclamación, en cambio, es más genérica e implica una actuación particular del "gran rey".

En todo caso tenemos el encargo y el mensaje repetidos de modo homogéneo en una secuencia de imperativos *(naḥămû, pannû, qĕrā', hārîmî qôlēk)* e indicativos que los contienen respectivamente [29]. A estos se añaden la intervención dialogal del enviado y el tema de la "confortación", elementos todos de los relatos de vocación. En realidad la perícopa, situada al inicio del libro, debe considerarse como una vivencia de tal momento profético según el esquema del profeta-mensajero-consejero de Yahweh-Rey a cuyo consejo asiste y cuyas decisiones transmite. El mensaje es igualmente correspondiente en su forma a esta clase de situaciones: es genérico y resume los temas principales de la predicación del Déutero-Isaías (fin del exilio, nuevo éxodo, reconstitución de la comunidad como obra de Yahweh y expresión de su gloria). Difiere, sin embargo, de los mensajes de vocación por ser un mensaje salvífico, en vez de un mensaje de juicio. Pero, en realidad, esta distinción no afecta a la esencia de la vocación profética, sino que depende únicamente de su circunstancia histórica [30].

Falta también en este caso, como en el de Jeremías, la descripción de la teofanía. Sin embargo, ésta se halla supuesta si consideramos al heraldo en el contexto de la "corte divina". Por otra parte, la teofanía se ha tematizado y constituye ahora el contenido del mensaje (vv. 5,10). Es la epifanía de Yahweh lo que debe anunciarse; en su inminencia alcanza al mismo heraldo que la proclama.

Más sintomática es la ausencia de todo signo de investidura profética; es muy probable que este elemento no pertenezca a la vocación o misión de mensajero o heraldo recibida en el *sôd* de Yahweh, sino a la configurada según el esquema de instalación o investidura de "visir", en el que resulta esencial la entrega habitual de las "insignias" de mando que le capacitan para su actuación; en el caso del profeta la entrega de la palabra divina [31]. La ausencia de estos elementos estructurales hace imposible hallar aquí un "esquema" de relato de vocación, reducido al simple encargo de mensaje. Es posible, sin embargo, trazar un esquema de composición en el que se percibe una "gradación" de órdenes y mensajes que culminan en el anuncio de la "parusía" de Yahweh triunfante (vv. 9-11) y que a su vez es la justificación definitiva del encargo primero de "consolar" a Jerusalén. Las órdenes y mensajes previos lo preparan y justifican.

a) Orden de consolar-proclamar *(dabbĕrû, qirĕ'û)*	40. 1-2aα
b) Mensaje-motivación (expiación y fin del exilio)	2aβ

[29] Cf. *supra* n. 14.
[30] Cf. *infra* pp. 395 s.
[31] Cf. *infra* pp. 401 s

a) Orden de preparar el camino *(qôl qôrē')*	3-4
b) Motivación-mensaje (revelación de la "gloria": *kĕbôd yhwh*; y "palabra": *yhwy dibbēr*)	5
a) Orden de proclamar *(qôl... qĕra')*	6aα
— Intervención dialogal *('eqrā')*	6aβ
b) Mensaje-motivación (firmeza de la palabra: *dĕbar 'ĕlōhênû*)	6b-8
a) Orden de proclamar *(hārîmî... qôlēk)*	9abα
b) Mensaje ("parusía" y retorno: *hinneh... yhwy yābô'*)	9bβ-11

El encargo de misión que es esta vocación ha experimentado así una profunda elaboración lírica, según el procedimiento que ya encontramos otras veces [32]. Pero su carácter vocacional es firme. Aún más, el tema de la vocación, tanto a su nivel personal como colectivo [33], será una de las novedades doctrinales del Déutero-Isaías que la desarrollará sistemáticamente, como no había sucedido hasta ahora en la teología del A. T. Es normal, por consiguiente, que su ministerio se abriese con la experiencia de esa llamada y misión, y su libro con la formulación de tal experiencia.

[32] Sobre la "gradación" cf. *supra* pp. 19, 140, 155, 171, 222; Köhler, o. c. p. 83, habla ya de "Steigerung" en esta perícopa y Westermann, o. c. pp. 31, 165 s., de cadena de "Rufe". Sin embargo, su determinación de la forma de las secciones no la creo exacta.

[33] Cf. A. Gelin, 'Les livres prophétiques postérieurs', *Introduction à la Bible*, v. I (Paris 1957) pp. 552 s.

CAPÍTULO XV

LA VOCACION DEL "SIERVO DE YAHWEH" (*Is.* 42. 1-7; 49. 1-9)

1. *Canto primero: introducción y texto*

El libro del Déutero-Isaías más que como una "antología de textos" sueltos de forma poético-oracular [1], debe quizás considerarse como una "antología de temas proféticos", reiteradamente combinados en ciclos mayores. Se supone así un "contexto" literario que respeta la autonomía de cada tema menor y tolera su reaparición y propio desarrollo en las diversas combinaciones literarias sin obligar a la coordinación con sus similares en una composición monotemática. De ese modo se origina una noción de "contexto" mucho más fluida; éste no es temáticamente unitario hasta el punto que sea preciso "aislar" las piezas que lo interrumpen y tratarlo aparte, constituyendo ciclos homogéneos [2]. Pero tampoco se puede pretender disolver los diversos temas en el contexto inmediato y someterlos a una coordinación lógica dentro del mismo. 'Funcionan' en él y en este sentido hay un contexto del que forman parte con los otros temas; pero lo hacen desde un contenido

[1] Cf. *supra* p. 323 n. 1. Aparte de los comentarios fundamentales aquí sólo tenemos en cuenta la literatura principal aparecida a partir de la monografía de J. S. Van der Ploeg, *Les chants du Serviteur de Yahweh* (Paris 1936).

[2] Sobre la cuestión del "contexto" en relación con los poemas del "Siervo" cf. Van der Ploeg, o. c. pp. 16 ss.; N. H. Snaith, 'The Servant of the Lord in Deutero-Isaiah', *Studies in O.T. Prophecy*, Fs. Robinson (Edinburgh 1957) p. 187; A. Penna, *Isaia* (Torino 1958) p. 381; H. Haag, 'Ebed-Yahwe-Forschung 1948-1958', BZ 3 (1959) 188; C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah* (Oxford 1963) p. 156. En favor de una consideración independiente de los poemas, como ciclo más o menos unitario, se declaran B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, HKAT (Göttingen 1922) p. 311; K. Westermann, *Das Buch Jesaja Kap 40-66*, ATD (Göttingen 1968) p. 167; S. Mowinckel, *He that Cometh* (Oxford 1956) p. 187; el mismo, 'Die Komposition des deuterojesajanischen Buches', ZAW 49 (1931) 245 s., 249; J. L. McKenzie, *Second Isaiah*, AnchB (Garden City N. Y. 1968) pp. 39, 41; E. Vogt, 'Die Ebed-Jahwe-Lieder und ihre Ergänzungen', EstE 34 (1960) 775 s. (drama); Van der Ploeg, o. c. pp. 17, 25; P. E. Dion, 'Les chants du Serviteur de Yahweh et quelques passages apparentés d'Is 40-55', Bib 51 (1970) 17-38. Por el contrario los interpretan en estrecha relación con el contexto más o menos inmediato E. J. Kissane, *The Book of Isaiah* (Dublin 1941-43) pp. 21, 35; J. Muilenburg, *The Book of Isaiah, chapt 40-66*, InterpB (New York 1956) pp. 463, 468; L. G. Rignell, *A. Study of Isaiah 40-55* (Lund 1956) p. 31; W. Zimmerli-J. Jeremias, *The Servant of the Lord* (London 1965) p. 26; R. Tournay, 'Les chants du Serviteur dans la seconde partie d'Isaïe', RB 59 (1952) 355, 363, 371 ss., 508 (no es drama); O. Eissfeldt, *Einleitung* p. 458; R. Ackroyd, *Exile and Restoration* (London 1968); y de modo extremo H. M. Orlinsky, 'The So-called "Servant of the Lord" and "Suffering Servant" in Second Isaiah', *Studies in the Second Part of the Book of Isaiah*, SVT 14 (Leiden 1967) p. 16. Ultimamente J. W. Miller, 'Prophetic Conflict in Second Isaiah. The Servant Songs in the Light of Their Context', *Wort-Gebot-Glaube*, Fs. Eichrodt, ATANT 59 (Zürich 1970) pp. 77-85.

y formulación propios, por lo que presentan inevitablemente una profunda correlación entre sí en cuanto a vocabulario, temática y desarrollo interno se refiere. Es decir, los poemas mayores están construidos desde una técnica impresionista e intuitiva en que cada rasgo, elemento o figura posee elaboración autónoma, no desde una perspectiva unitaria que los integre y subordine a un desarrollo lógico.

Dentro de esta apreciación del "Libro de la Consolación" los denominados "poemas del Siervo" desarrollan el "tema" de la "vocación profética"; los dos primeros (42. 1-7; 49. 1-9) la describen como "momento", mientras los dos últimos (50. 4-9; 52. 13-53. 12) se refieren preferentemente a la "vivencia" de la misma y al sentido general de la actividad del Siervo [3]. Nos limitaremos, por eso, a aquéllos. Queda fuera de nuestro intento revisar una vez más o hacer la síntesis de cuestiones tales como la extensión y división de los poemas [4], su correlación con el Libro de la Consolación [5], su autor [6] y la identidad del Siervo, según las diversas teorías emitidas a este respecto [7].

[3] Cf. *infra* p. 356 n. 50; North, o. c. p. 143. De modo parecido Baltzer (cf. *infra* n. [a]) habla de "instalación" y otras circunstancias de su vida.

[4] Cf. J. Coppens, 'Les origines littéraires des Poèmes du Serviteur de Yahvé', Bib 40 (1959) 248 ss.; Haag, o. c. pp. 184 ss.; Eissfeldt, o. c. p. 448; North, o. c. pp. 120 ss. La mayoría de los autores retienen como genuinos únicamente 42. 1-4 y 49. 1-6 (así Duhm, Elliger (1933), Köhler, Westermann, Mowinckel, North, Van der Ploeg, Coppens, Snaith, Dion); otros amplían el primer canto: 42. 1-7 (Cazelles, Penna), 42. 1-8 (Tournay), 42. 1-9 (Orlinsky); o distinguen en él dos partes, vv. 1-4 y 5-9 (Volz, McKenzie) o 5-12 (Rignell); otros amplían igualmente el segundo canto: 49. 1-8 o 1-9 (Muilenburg, Rignell, Cazelles, Tournay); Vogt, por su parte, lo limita a 49. 1-4, 5b. Cf. *infra* pp. 344, 352 en relación con 42. 5-7 (8-9) y 49. 7-9a (9b-12). Sobre el particular últimamente Dion en el artículo citado en n. 2, que distingue "cantos" y "complementos" en la línea de Vogt.

[5] Cf. *supra* n. 2.

[6] Cf. Van der Ploeg, o. c. pp. 72 ss.; North, o. c. pp. 156 ss., 196; Eissfeldt, o. c. p. 449; Haag. o. c. pp. 186 ss.; McKenzie, o. c. pp. 40 s. La mayoría de los autores los atribuyen al mismo Déutero-Isaías (Westermann, Tournay, Eissfeldt, North, Elliger). Mowinkel, *He that Cometh* pp. 188, 253 ss., retiene la opinión de Duhm (o. c. p. 311) que los atribuye al círculo de sus discípulos. Otros distinguen varios autores; cf. Coppens, o. c. pp. 256 s.; Dion, o. c. pp. 34 s. Sobre la identidad del "siervo" cf. Coppens, o. c. pp. 252 ss.; el mismo, 'Le Serviteur de Yahvé. Vers la solution d'une enigme', *Sacra Pagina I* (Gembloux 1959) pp. 434-54.

[7] Cf. Van der Ploeg, o. c. pp. 1 ss., 83 ss.; North, o. c. pp. 1 ss., 192 ss.; Haag, o. c. pp. 193 ss.; Eissfeldt, o. c. pp. 448 ss.; Penna, o. c. p. 385; McKenzie, o. c. p. LXIII, 43 ss.; G. Fohrer, 'Zehn Jahre Literatur zur altt. Prophetie', TRu 28 (1962) 234-39. En favor de una interpretación individual (contemporánea, autobiográfica o futura) se declaran Duhm (Thoralehrer), Westermann, Mowinckel, Zimmerli, Van der Ploeg, Von Rad, Lindblom, Orlinsky, Coppens, Vogt. Lo identifican con "Israel" Kissane, Rignell; y con su "resto" y desde una perspectiva de "Corporaty Personality", Snaith, Tournay, Eissfeldt, McKenzie. Ultimamente han aparecido algunos estudios que no han sido plenamente incorporados en este análisis: P. Williams, 'The Poems about Incomparable Yahweh's Servant', SWJT 11 (1968) 73-88; B. M. Vellas, '*O Pais toũ Kyriou* (Atenas 1969); P. E. Dion, 'Les chants du Serviteur de Yahweh et quelques passages apparentés d'Is 40-55', Bib 51 (1970) 17-38; N. Hillyer, 'The Servant of God', EvQ 41 (1969) 143-60; H. Junker, 'Der Sinn der sogenannten Ebed-Jahwe-Stücke', TrierTZ 79 (1970) 1-12; y sobre todo K. Baltzer, 'Zur formgeschichtlichen Bestimmung der Texte von Gottes-Knecht im Deuterojesaja-Buch', *Probleme biblischer Theologie*, Fs. Von Rad (München 1971) pp. 27-43, que los relaciona con la "Biografía ideal" de los altos funcionarios egipcios. Coincidimos con él en la determinación de 42. 1 ss.

Las inevitables opciones que a ese respecto hayamos de hacer quedarán justificadas más abajo.

42. 1 *"Aquí está mi siervo, a quien yo sostengo*[a]*,*
mi elegido, en quien se complace mi alma.
Pongo sobre él mi espíritu[b]*,*
(para que) anuncie[c] *un dictamen (mío)*[d] *a los pueblos,*
2 *(pero) sin gritar ni alzar*[e]*,*
ni hacer oír en público su voz.
3 *Caña quebrada no habrá de romper,*
ni mecha vacilante extinguir.
Como firme verdad[f] *anunciará un decreto (mío),*
4 *sin vacilar ni quebrarse*[g] *él,*
hasta dar a conocer[h] *en la tierra (su) dictamen;*
esa[i] *su instrucción la aguardan las islas (lejanas)".*
5 *"Así dice Yahweh, el Dios*[j]*,*
el creador de los cielos y su tensor,
el forjador[k] *de la tierra y de sus brotes,*
el dador de alimento a la gente que sobre ella (habita),
y de espíritu a los que por ella caminan:
6 *—"Yo, Yahweh, que te he llamado según (toda) legitimidad*[l]*,*
te tomo de la mano, te protejo[m]*,*
y destino para 'liberación' (alianza)[n] *de un pueblo,*
para iluminación de (todas las) gentes[ñ]*;*
7 *para hacer ver a ojos ciegos,*
para sacar de la prisión a un cautivo,
de la cárcel a los moradores de la oscuridad"".

2. *Notas de crítica textual*

[a] Cf. 41. 10 en paralelo con *'imměkā 'ănî*; para el par "siervo / elegido" cf. 45. 4.

[b] Para el valor de presente cf. *infra* n. 36. Para la mención del "espíritu" cf. 44. 3; a este propósito Kissane, o. c. p. 35; Westermann, o. c. p. 78; Zimmerli, o. c. p. 29; North, o. c. pp. 139-61; McKenzie, o. c. p. 36; G. M. Behler, 'Le premier chant du Serviteur, *Is.* 42. 1-7', VieSpi 120 (1969) 280; también F. Festorazzi, ' "Voici mon Serviteur", *Is.* 42. 1-4,6-7', AssSeign 2 (1969) 34-39.

[c] Para este sentido del verbo *yāṣā'* cf. 51. 4; 45. 23; 48.3; 55. 11 *(qal)*; 48. 20 *(hifil)*; cf. Mowinkel, o. c. p. 189 y Zimmerli, o. c. p. 32 n. 15, prefieren el sentido de "establecer"; pero cf. North, o. c. pp. 141 ss., 161. Del punto de vista de la función profética "promulgar" y "establecer" equivalen; el mensajero es "visir", ejecutor, en virtud de la eficacia de la "palabra". No es aceptable, en cambio, la sugerencia de Rignell de hacer a Yahweh sujeto del verbo; cf. o. c. p. 32.

como escena de "instalación" en la "corte celeste", en el sentido de *mišpāṭ* y en el carácter no profético de la figura del "siervo". Creo, con todo, que se debe atender más al contexto intrabíblico que a los paralelos extrabíblicos, sobre todo tratándose de ámbitos históricos tan distantes.

[d] La interpretación del vocablo *mišpāṭ* va unida al sentido de la misión que se atribuya al "siervo". Para sus diversos sentidos cf. North, o. c. pp. 140 ss.; McKenzie, o. c. p. 36; Zimmerli, o. c. pp. 29 ss.; Tournay, o. c. p. 363; V. Herntrich, 'Der altt. Begriff mišpāṭ', TWNT, v. III pp. 922-23; H. W. Hertzberg, 'Die Entwicklung des Begriffes mišpāṭ im Alten Testament', ZAW 41 (1923) 16-76; Coppens, 'Le Serviteur', p. 442 n. 1; J. Jeremias, *The Central Message of the N.T.* (London 1965) p. 79. Aquí se toma en el sentido de "dictamen judicial", decreto, sentencia. Lo cual supone atribuir al "siervo" función de juez (cf. H. E. Von Waldow, *Anlass und Hintergrund der Verkündigung des Deuterojesaja* (Diss. Bonn 1953) p. 52; McKenzie, o. c. p. 36), o al menos de "heraldo" o portavoz que anuncia las decisiones del Juez, que es el Rey-Yahweh. Este o similar sentido judicial es defendido además de Begrich (cf. *infra* n. [f]), por Westermann, o. c. p. 78 ('Gerichtsrede'); Muilenburg, o. c. p. 463 (juicio, justicia); Coppens, o. c. p. 442 (el derecho de Israel); Rignell, o. c. p. 31 (el plan de Yahweh sobre Israel y el mundo); Zimmerli, o. c. pp. 29 ss., 32 n. 91 (juicio divino ejecutado en la historia); Snaith, o. c. p. 193 (justicia, retribución); el mismo, *Isaiah 40-66* p. 165; Von Rad, *Theologie des A.T.*, v. II (München 1961) p. 265 ("Urteilsspruch"); North, *Servant* p. 161 ("judgement"); Tournay, o. c. p. 373 (rescate); Baltzer, o. c. p. 32 (Rechtsentscheid); más autores en McKenzie, o. c. p. 37. Sobre el particular últimamente E. Berkovits, 'The Biblical Meaning of Justice', Judaism 18 (1969) 188-209 (salvación); P. E. Dion, 'L'universalisme religieux dans Isaïe 40-55', Bib 51 (1970) 174 ss. Otros prefieren el sentido "clásico", atribuido a este pasaje, de "verdad", "derecho" (Mowinckel, Kissane, Volz, Dussel, Penna, Dion, Vogt) o revelación (McKenzie). El sufijo *(mišpāṭî)* está supuesto ('double duty') por el hemistiquio anterior *(rûḥî)*, sin que sea precisa la lectura de 1QIsa. *mišpāṭô*; cf. Haag, o. c. p. 181.

[e] No es preciso corregir *yiššā'* por *yiṣ'āq* (cf. North, o. c. p. 117); tenemos otro caso, frecuente en poesía, de "double duty", esta vez de objeto *(qôl)* (cf. *Num.* 14. 1; *Job* 21. 12; *Jos.* 3. 7); C. H. North, *The Second Isaiah* (Oxford 1964) p. 106; Penna, *Isaia* (Torino 1958) p. 430.

[f] No corregir en *lā'ummôt*; por otra parte, la versión adverbial "fielmente" supone una lectura *be'ĕmet*, que es el giro normal en hebreo; pero *le'ĕmet* está bien atestiguado (cf. LXX *'eis 'alētheian*); cf. North, *Servant* p. 117; el mismo, *Isaiah* p. 106; Volz, *Jesaja II*, KAT (Leipzig 1932) p. 154; Westermann, o. c. p. 80; Muilenburg, o. c. p. 466; Mowinckel, *He that Cometh* p. 189 ('as truth requires'); J. Begrich, *Studien zu Deuterojesaja*, BWANT 25 (Stuttgart 1938) p. 163 ("als Wahrheit").

[g] Leer *yērôṣ*, como se admite comúnmente y supone el juego de palabras con el v. precedente.

[h] La expresión *yāśîm mišpāṭ* es claramente paralela a *yôṣî' mišpāṭ* de vv. 1 y 3 (cf. no obstante Zimmerli, o. c. p. 32 n. 91). A este propósito se puede apreciar una evolución semántica similar en ugarítico (2060:34 s.) con la raíz sinónima *šyt:aṯr. iṯ.bqṯ w.štn ly*, "investiga lo que haya y pónmelo", i.e., "házmelo saber"; cf. C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook* (Rome 1965) p. 489. De nuevo el sufijo queda determinado por su paralelo en el siguiente hemistiquio.

[i] El "waw" tiene aquí valor enfático; la coordinación no es posible. La lectura *yanḥîlû* de 1QIsa. (cf. 49. 8) es una corrección; tampoco es aceptable la sugerencia de Snaith, o. c. p. 193; el mismo, 'Isaiah 40-66. A Study of the Teaching of the Second Isaiah and its Consequences', *Studies in the Second Part of the Book of Isaiah*, SVT 14 (Leiden 1967) p. 165, que entiende el verbo *yḥl* en el sentido de "esperar con temor" un juicio condenatorio. El *mišpāṭ* es salvífico para todos (cf. 51. 5).

[j] Posiblemente el orden primitivo era *yhwh hā'ēl*, como sugiere la fijeza de la fórmula de mensaje, la versión de los LXX *(kýrios 'o theós)* y el nombre divino original y completo *yhwh-'ēl* (cf. *supra* p. 83 n. 58), cuyo sentido se resalta a través del artículo usado únicamente en este caso: monoteísmo reflejo y polémica antiidolátrica; cf. North, o. c. p. 189.

[k] La terminología *(bārā', rāqa')* y la secuencia cielos-tierra-hombres recuerdan el relato de *Gen.* 1; como allí la tierra y las plantas forman una sola realidad.

[l] Cf. Zimmerli, o. c. p. 29 ("validly"); Penna, o. c. p. 432; el sentido de "legitimidad" referido a oficios o funciones (cf. 45. 13) está confirmado por el ugarítico y el fenicio; cf. Gordon, o. c. p. 472; M. Dahood, *Proverbs and Northwest Semitic Philology* (Rome 1963) p. 15; el mismo, *Psalms III*, AnchB (Garden City N. Y. 1970) p. 117; aquí confirma la validez de la vocación divina.

[m] Aunque la mayoría de los autores (p. ej., Condamin, Duhm, Tournay, North y en especial H. G. Reventlow, *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremias* (Gütersloh 1963) pp. 29, 38, 43) ven en *w'ṣrk* una forma de la raíz *yṣr*, "formar" (cf. 49. 5; 43. 1, 21; 44. 2,21-24; 45. 11), tal idea llega aquí demasiado tarde después de v. 5 y del *qĕrātīkā* precedente; es preferible retener la puntuación masorética *wĕ'eṣṣorĕkā*, derivándolo de *nāṣar*, "preservar" (cf. 49. 2,8); cf. Kissane, o. c. p. 37. Se puede igualmente retener la secuencia de tiempos que supone el TM *(wĕ'aḥzēq*; cf. 49. 8), con lo que el énfasis cae ahora sobre la misión (así North, o. c. p. 189; L. Köhler, *Deuterojesaja*, BZAW 37 (Giessen 1923) p. 15). Se distingue así el momento de la vocación (pasado) y el de la misión (presente / futuro; cf. 49. 8). Generalmente se vocaliza con "waw" inversivo; cf. Penna, o. c. p. 432; Elliger, o. c. p. 56.

[n] En absoluto el sentido de "alianza de un pueblo" o "alianza de pueblos", con valor universal (así lo entienden Volz, Westermann, Zimmerli, Tournay, McKenzie, Van der Ploeg, Penna; cf. *infra* n. 26, [q]), sería válido entendiéndolo por "mediador de la alianza" y en ese sentido restaurador del pueblo (cf. 51. 16; E. Vogt, 'Vox *berît* concrete adhibita illustratur', Bib 36 (1955) 565 s.; J. A. Soggin, 'Akkadisch TAR *berîti* und Hebräisch *kārat bĕrît*', VT 18 (1968) 215; y para el concepto general de "alianza" J. Begrich, 'Berith', ZAW 60 (1944) 1-11; G. Quell, 'Der altt. Begriff bĕrît', TWNT, v. II pp. 106-27; W. Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum A.T.* (Leiden 1967) pp. 150 ss. Ultimamente E. Kutsch, 'Der Begriff bĕrît in vordeuteronomischer Zeit', *Das Ferne und Nahe Wort*, Fs. Rost, BZAW 105 (Berlin 1967); el mismo, 'Von bĕrît zu "Bund"',KerDo 14 (1968) 158-82). En todo caso debe entenderse no en paralelismo sinónimo con *'ôr gôyīm* sino polar: Israel / Gentes (así últimamente J. J. Stamm, 'Berît 'am bei Deuterojesaja', *Probleme biblischer Theologie*, Fs. Von Rad (München 1971) pp. 510-24, que defiende la doble misión del "siervo"). Pero la expresión (sólo aquí y en 49. 8) continúa en todo caso resultando muy peculiar (cf. para los diversos intentos de interpretación Van der Ploeg, o. c. pp. 30 s.; Penna, o. c. p. 432; North, *Servant* pp. 132 ss.; Muilenburg, o. c. p. 461; McKenzie, o. c. pp. 40 s.). Duhm, o. c. p. 414, quiso solucionar la dificultad sustituyendo *bĕrît* por *pĕdût*, entendiendo el pasaje como "redención de Israel"; pero no hay apoyo crítico para tal operación, aunque la intuición me parece válida. Por su parte, H. Torczyner, 'Accadic-Hebrew Word-Equations', JPOS 16 (1936) 1-8, sugiere derivar *bĕrît* de ac. *barāru*, "brillar", de donde "esplendor del pueblo" / "luz de las gentes" (hb., ug. *brr*, "puro, limpio"). Creo que teniendo en cuenta el paralelismo polar y la misión del siervo en Israel descrita en términos de "restauración" (cf. 49. 5-6,8; a este respecto cf. Van der Ploeg, o. c. p. 30, para las diversas versiones: Pesh., Targ., Volz, Vaccari), así como el sentido general del *mišpāṭ* de Yahweh en el Déutero-Isaías (fin del exilio,

retorno del pueblo), es preferible derivar aquí *bĕrît* de ug. *brr*, "liberar", dicho de la emancipación de un esclavo; cf. 1005:9: *spr hnd dtbrrt.ṣṭqšlm ʿbdh*; cf. Gordon, o. c. p. 377. Posiblemente hay aquí un juego de palabras intentado, si suponemos que las vocalizaciones coinciden (pero cf. hb. *bōrît*, "jabón"). Ultimamente G. Schwarz, '"...zum Bund des Volkes?" Eine Emendation', ZAW 83 (1970) 279-81, propone corregir *lĕnēr*, pero no lo creo convincente.

ñ La expresión, aunque falta en algunos manuscritos de los LXX (que sin embargo la incluyen en 49. 8), debe ser mantenida; así generalmente los autores, en especial Volz, o. c. p. 151; Westermann, o. c. p. 83; Tournay, o. c. p. 368; Van der Ploeg, o. c. p. 32; la dificultad de North, o. c. p. 134, deriva de no percibir el quiasmo que supone v. 7. Para su sentido activo cf. *Sal.* 32. 8. No me ha sido accesible el artículo de S. Morag, 'lĕʾōr gōyîm', BethM 14 (1969) 13-16; ni el de H. M. Orlinsky, '"A Light to the Nations". A Problem in Biblical Theology', *75th Anniv. Vol. of* JQR (Philadelphia 1967) pp. 409-28.

3. *Género y estructura: sección primera*

Para una recta determinación del sentido de esta perícopa, hay que partir ante todo de la precisación de su forma literaria. Su sección primera (vv. 1-4), compuesta de tres dísticos de ritmo muy homogéneo [8], resulta ser una "proclamación" solemne de Yahweh, o más exactamente, por razón del contenido, una designación o presentación de su "siervo" [9]. Sus componentes son: elección, apoyo, investidura *(nātattî rûḥî)* y misión, con la determinación del modo, contenido y eficacia de la misma [10]. Es decir, de modo inequívoco constituye un "relato de vocación". Unicamente permanece impreciso el auditorio ante quien se hace tal proclamación/designación divina. No lo es ni el "siervo" presentado, obviamente, ni los pueblos, a los que se dirige Yahweh en tercera persona. Cabría pensar que se trata de Israel [11], pero éste, además de no ser mencionado aquí de ninguna manera, es más bien el destinatario primordial de la misión y mensaje del "siervo" y debe ser incluido en los "pueblos" o naciones a las que aquél es enviado, como su primer analogado. La misión de este enviado es así universal en el mismo sentido que la de Jeremías (1. 5) *(nābîʾ laggôyīm)*, concebida desde la soberanía del Rey universal que es Yahweh [12].

Quizá la solución mejor sea entender esta proclamación como hecha en el contexto de la "corte celeste" [13], tal como el Déutero-Isaías ha vivido su

[8] A saber: 3+3 / 3+3 ‖ 3+3 / 3+3 ‖ 3+3 / 3+3. Esto supone la consideración en algunos casos de la partícula *lōʾ* como átona. Así igualmente Köhler, o. c. p. 15; Tournay, o. c. p. 165.

[9] Cf. Westermann, o. c. pp. 78 s.; el mismo, 'Sprache und Struktur der Prophetie Deuterojesajas', *Forschung am A.T.* (München 1964) p. 115 (cf. *1 Sam.* 9. 15-17; 16. 2 ss.; 16. 13); Von Rad, *Theologie*, v. II p. 265 (cf. *1 Par.* 28. 1 ss.); Von Waldow, o. c. p. 52; Baltzer, o. c. p. 32 ("deliberación" sobre la persona del candidato).

[10] Cf. Von Rad, ib.; Muilenburg, o. c. p. 465.

[11] Cf. Vogt, o. c. p. 2; la cuestión va unida a la interpretación de *mišpāṭ*.

[12] Cf. *supra* pp. 278 s.

[13] Cf. Volz, o. c. p. 152; North, *The Second Isaiah* p. 106; el mismo, *The Servant* p. 142; Baltzer, o. c. pp. 30 s. (la figura es más bien la del "visir"); Dion, 'L'universalisme' p. 174 (el rey presenta a su ministro).

propia vocación (cf. 40. 1 s.); en consecuencia, son los seres celestes los destinatarios de esta solemne proclamación. Con ella Yahweh se designa un "siervo"[14], heraldo o lugarteniente, que funcionará como portavoz y ejecutor de su dictamen *(mišpāṭ)*[15]; de uno especial que, por todo el contexto temático del "Libro de la Consolación", no puede ser otro que el que decide el fin del exilio, con la consiguiente liberación y nuevo éxodo, tal como, p. ej., se halla formulado en 40. 2,10. Es claro que la figura de tal "siervo" es eminentemente profética[16], aunque formulada en el contexto y con el vocabulario *(bĕḥîrî, 'abdî, nātattî, yôṣî' mišpāṭ, rûḥî)* oficial de corte. Esto anula el dilema "rey o profeta"[17], ofrecido como interpretación del personaje, teniendo en cuenta esta precisa distinción entre forma literaria y función real, y en general la comprensión del profeta como "lugarteniente" o "visir" de Yahweh[18], precisamente en cuanto anuncia su palabra.

Esta designación del "siervo" como ministro de justicia, portavoz o heraldo de Yahweh, queda asegurada, por contraste, en el segundo dístico donde se precisa el modo en que ha de llevar a cabo su función. Normalmente debería anunciar su mensaje a voz en grito, como al propio Déutero-Isaías se le encarga ("alza con fuerza tu voz..."; 40. 9) y como corresponde a todo profeta-heraldo. Este, en cambio, debe pregonar en voz baja, debe dejar que la verdad de su mensaje se afirme por sí misma, que el "juicio de Dios" salve a todo hombre de buena voluntad, a todo "pobre". Su moderación y constancia es, por otra parte, un reflejo del contenido de aquél, que

[14] Para una determinación de los diversos sentidos de *'ebed* cf. Van der Ploeg, o. c. p. 83; Mowinckel, 'Die Komposition' pp. 245 ss.; Penna, o. c. pp. 381 s.; Zimmerli, o. c. pp. 11 ss., 29 s.; Orlinsky, o. c. pp. 7 ss.; Reventlow, o. c. p. 260 (mediador); Begrich, o. c. pp. 135, 165 (heraldo); aparece ya en la literatura ugarítica para designar la especial relación que media entre la divinidad y el rey; cf. H. L. Ginsberg, *The Legend of King Keret* (New Heaven 1946) p. 35; cf. *infra* n. 17.

[15] Cf. *supra* n. [4]. Sobre el contexto judicial de las escenas de "corte divina" cf. *supra* pp. 248 s. Adviértase, por lo demás, que la "promulgación del *mišpāṭ*" es consecuencia de la recepción del "espíritu", es decir, no se trata de una función extrínseca de mero heraldo; sobre la "interioridad" de la palabra profética cf. *infra* p. 379 y *supra* pp. 250, 281 s.

[16] Cf. North, *Servant* pp. 139 ss.; Von Rad, o. c. pp. 271, 274; Von Waldow, o. c. p. 163; McKenzie, o. c. p. 105; Mowinckel, o. c. pp. 192, 206, 213, 219; Zimmerli, o. c. pp. 27 s.; Penna, o. c. pp. 383 s., 496; Baltzer, o. c. p. 37; Stamm, o. c. pp. 115 s.

[17] En los rasgos "regios" de la figura han insistido últimamente V. De Leeuw, 'Le Serviteur de Yahwé, figure royale ou prophétique?', *L'Attente du Messie* (Paris 1954) pp. 51-56, y autores escandinavos como L. Engnell, 'The Ebed Yahweh and the Suffering Messiah in Deutero-Isaiah', BJRL 31 (1948) 1-42 ("espíritu y *mišpāṭ*" de 42. 1 ss. son propios del rey, así como la invocación "Dios mío" de 49. 1-6); H. Ringgren, 'König und Messias', ZAW 64 (1952) 120-48 (42. 1-7 tiene sentido regio); el mismo, *The Messiah in the O.T.* (London 1967) p. 41; J. Lindblom, *The Servant Songs in Deutero-Isaiah: A New Attempt to Solve an Old Problem* (Lund 1951) (la figura de 42. 1-4 es un rey); el mismo, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford 1963) p. 429; cf. North, o. c. pp. 220 ss. *(Recent Scandinavian Discussions)*; también sigue esa dirección O. Kaiser, *Der Königliche Knecht. Eine traditionsgeschichtlich-exegetische Studie über die Ebed-Yahweh Lieder bei Deutero-Jesaja* (Göttingen 1959); cf. Behler, o. c. p. 260; Van der Ploeg, o. c. p. 27; Westermann, o. c. p. 169.

[18] Cf. *infra* p. 401; Westermann, o. c. p. 80; Mowinckel, o. c. p. 190; Tournay, o. c. p. 365; Rignell, o. c. p. 33.

no es de condenación ("no habrá de romper... ni extinguir")[19]. Su palabra no trae la muerte ni para Israel ni para los demás pueblos, sino una universal invitación al reconocimiento de Yahweh como salvador universal que libera a Israel (este es el *mišpāṭ* tres veces repetido) de su cautiverio y se ofrece en eso mismo como iluminación de todos los pueblos. Esta duplicidad de sentido del *mišpāṭ* estaba ya dada en el mensaje del propio Déutero-Isaías, donde la salvación de Israel se convierte en el *kĕbôd yhwh* que presencia toda carne (40. 5). Tal persuasión debe ser aceptada callada y libremente, como respuesta salvífica que corresponde, incluso, con el anhelo profundo[20] de los más remotos pueblos por el Dios verdadero. Es, no obstante, una misión, como siempre la profética, que precisa de una "exhortación a la fortaleza" para su ejecutor ("no vacilará ni se quebrará él") por entrañar una dificultad notable. Los cantos sucesivos se encargarán de precisarlo; es un motivo literario que se corresponde con el de la protección (*'etmok-bô)* que Yahweh le asegura.

4. *Género y estructura: sección segunda*

La segunda sección de la perícopa (vv. 5-7) se destaca netamente como unidad diferenciada con su fórmula de introducción oracular ("así dice Yahweh"), que supone un cambio de sujeto; ya no es Yahweh quien habla, sino a quien se cita. Este hecho junto con otras peculiaridades de estilo (formas hímnicas e infinitivos finales) y de contenido ("alianza de pueblo") han hecho dudar de su correlación original con la sección precedente[21]. Pero, por otra parte, no puede desconocerse que, de alguna manera, aquí se trata de la misma figura. De ahí que se haya caracterizado esta sección como "complemento" o pieza de transición que sirve para soldar el poema del "siervo" (vv. 1-4) con el "Libro de la Consolación"[22]. Para otros, con todo, la unidad literaria de toda la perícopa (vv. 1-7) es un dato seguro[23]. Nuestra decisión la hemos de tomar en el contexto de la "forma" literaria admitida para la primera parte. En ese sentido se puede apreciar cómo a la "proclamación"

[19] Cf. Zimmerli, o. c. p. 30; las sugerencias de Begrich, o. c. p. 164 (expresiones judiciales para simbolizar la sentencia de muerte) y de J. Koenig, 'L'allusion inexpliquée au roseau et à la mèche (*Is.* 42. 3)', VT 18 (1968) 159-72 (útiles de escriba que simbolizan su labor incansable), para explicar el sentido de esas metáforas, no se imponen. Se trata, quizá, de mero lenguaje sapiencial. Baltzer, o. c. p. 32, lo entiende de su función judicial.

[20] Cf. *supra* n. [1] acerca de la opinión de Snaith.

[21] Originariamente se referiría a Ciro (así Van der Ploeg, Mowinckel, Westermann (?)) o a Israel (North) o es simplemente un oráculo aparte (Von Waldow, Begrich); cf. *supra* n. 4.

[22] Cf. Duhm, o. c. pp. 311, 313; Vogt, o. c. pp. 1, 6 ss., 9, 13; North, o. c. pp. 130, 134; Behler, o. c. p. 256; McKenzie, o. c. pp. 39 s.

[23] Así Volz, Penna, Cazelles, Tournay, Orlinsky, Dussel, Condamin, Kissane; McKenzie, o. c. p. 39, lo toma como "respuesta" a la sección precedente y así íntimamente ligada a ella; Baltzer, o. c. pp. 32 s., como el momento propio de la "instalación" que sigue a la "deliberación".

de Yahweh sucede aquí la "transmisión"[24] de la misma por parte de su heraldo oficial, un ser celeste de su corte o el mismo Déutero-Isaías en función de tal, al profeta designado. Tenemos así la misma situación de transmisión de "voces" que aparecía en 40. 1-11 y como allí no se trata de una repetición literal sino de una explicitación y complementación "progresiva" de la palabra divina, de un "recurso" literario. Así, esta segunda sección resulta profundamente paralela a la primera, aunque más precisa en cuanto a su sentido. El Déutero-Isaías pasa aquí de espectador del "consejo" divino en el momento de su propia vocación a portavoz del mismo, transmitiendo al "siervo" la llamada de Dios que se supone también escuchada por éste ("aquí está mi siervo..."), pero sin ser directamente interpelado, como ocurrió al profeta. De este modo la sección primera cumple el papel de "momento teofánico", completada por este segundo de "encargo de mensaje-acción". Reaparece aquí el recurso literario de la "gradación", bajo la forma de transmisión, usado con el intento de explicitar el sentido de la misión del "siervo".

A la fórmula de mensaje sigue un dístico hímnico (formas participiales: creador, tensor, forjador, dador) que corresponde "al estilo de corte", en el que el heraldo enuncia los títulos del rey[25] cuyo mensaje transmite. Por ellos se resalta el carácter universal de su soberanía fundada en su ser de creador del cosmos y del hombre. Se legitima así la elección del destinatario al que es enviado el mensajero y su mensaje: todos los pueblos. Ya se enunció antes (vv. 1,4), pero ahora se formula con más énfasis.

Los dos "tricola" siguientes reproducen la vocación y misión del "siervo" y son, fundamentalmente, paralelos con los vv. 1-4, como dijimos. Se enuncia, en primer lugar, la "vocación" con su término propio *(qĕrā'tîkā)*, que traduce la presentación directa ("aquí está mi siervo") que de él hizo Yahweh en el consejo celeste y que es su legitimación indiscutible. Sigue el motivo de la protección y ayuda ("te tomo de la mano y protejo"/"a quien yo soporto", v. 1) y el de la investidura ("te pongo por"/"mi espíritu", v. 1) y misión. Ahora se explicita y aclara lo que antes se dejó oculto en el *mišpāṭ* secreto, del que sólo se hizo vislumbrar su carácter salvífico. Este contiene dos elementos: alianza-liberación de un pueblo[26] e iluminación de todos los

[24] Es decir, en cuanto a su "forma" un "Botenspruch" de salvación en su momento de transmisión; el v. 5 haría de "fundamentación" y la fórmula de autopresentación *'ănî yhwh* supliría a la fórmula de mensaje adelantada; cf. Begrich, o. c. pp. 55, 61, 141 ("Erhörungsorakel", quizá "Botenspruch" de vocación); Volz, o. c. p. 156; Köhler, o. c. p. 107 ("Botenspruch"); Von Waldow, o. c. p. 52 (oráculo en general).

[25] Es normal la determinación del mitente en el estilo de mensaje por medio de sus títulos; más aún, en el caso de "proclamación" regia; cf. *Gen.* 45. 9; *Num.* 22. 15; 2 *Par.* 36. 23; C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede* (München 1960) pp. 75-79. En las cartas de El-Amarna la determinación del mitente adquiere un sentido de modestia protocolaria; cf. *ANET* pp. 489 s.

[26] El concepto de "alianza" universal es ajeno al pensamiento bíblico; aun en el momento de su más desarrollado universalismo los demás pueblos "vienen" a Sión, "entran" en la alianza de Israel. Por su parte, la "alianza" noáquica (cf. *Gen.* 9. 8) no viene aquí a cuento (cf. North, o. c. p. 133), pues su contenido es diverso (estabilidad

demás; son los dos elementos que ya advertíamos se contenían en el *mišpāṭ* de la vocación del propio Déutero-Isaías y que se glosan en toda su obra. La función del "siervo" se enuncia ahora en términos de acción, mientras antes se hizo en términos de mensaje ("anunciará un decreto..."); pero ya sabemos que es ésta una constante de la concepción del profeta como lugarteniente de Yahweh, muy en su lugar en este caso de vocación en contexto de corte celeste. Esa acción (liberar, iluminar) es en realidad una proclamación de mensaje que se define por su contenido [27]. De nuevo la semejanza con la vocación de Jeremías (1. 10) es palmaria.

El último "tricolon", por su parte, concreta este doble elemento del mensaje-función del "siervo" de forma quiástica: la luz o iluminación se explica por el "abrir o hacer ver" a ojos ciegos, los paganos [27a]; y la liberación por un "sacar de la cárcel" al cautivo, los hijos de Israel.

Los vv. 8-9 no pertenecen ya al oráculo de vocación, sino que se presentan como el colofón de toda la sección, en el que reaparece el tema de las "novedades" de Yahweh como elemento de la polémica antiidolátrica [28] y en el que se inserta el anuncio del nuevo profeta, el "siervo", como elemento decisivo. Ese profeta ya está "llamado" y "preservado".

La segunda sección se conjuga perfectamente en su forma y contenido con la primera, a la cual explicita, sin que sea preciso considerarla un "complemento" posterior que "añade" algo no contenido en aquélla: la misión del siervo a Israel. Este, decíamos, es el destinatario primario del *mišpāṭ* de Yahweh, como se supone en todo el Libro de la Consolación. Por otra parte, la restricción temática de este "complemento" a ese tema sólo se consigue a través de la supresión de "luz de las gentes", que está bien atestiguado.

De esta manera el Déutero-Isaías interpreta la vocación del "siervo" desde su propia experiencia vocacional. Incluso, ateniéndonos a la forma autobiográfica de estos oráculos, sobre todo 49. 1 ss., se podría pensar que

de la naturaleza) y, además, no ha sido rota; es incluso de concepción más tardía (P). Se trata, más bien, de un "juramento" de Yahweh, que es, posiblemente, el sentido primordial de *bĕrît* (cf. *supra* n. [n], los estudios de Kutsch). Aquí el término *'ām* tiene un alcance diverso del *lā'ām* del v. precedente, exactamente precisado en su alcance por los determinativos que le acompañan. Sobre el "universalismo" del Déutero-Isaías cf. últimamente D. E. Hollenberg, 'Nationalism and the Nations in Isaiah XL-LV', VT 19 (1969) 23-36; P. E. Dion 'L'universalisme religieux dans les différentes couches rédactionnelles d'Isaïe 40-55', Bib 51 (1970) 161-82 (es en los "cantos" donde más claro aparece). Cf. también P. Altmann, *Erwählungstheologie und Universalismus*, BZAW 92 (Berlin 1964).

[27] Cf. *infra* p. 395. El ritmo de la sección se puede fijar así: (3)3+3 / 3(?)+3 ‖ 4+3 / 3+2(4+4+4) ‖ 3+3+3(?), considerando *lā'ām 'ălêhā* y *mibbêt kele'* como un solo "ictus"; Köhler, o. c. p. 15: 3+3 / 4+4+3 ‖ 2+2+2 / 2+2+2 ‖ 3+3 / 3+3...

[27a] Con esta interpretación coincide también Stamm, o. c. p. 521.

[28] Cf. sobre el particular C. R. North, 'The "Former Things" and the "New Things" in Deutero-Isaiah', *Studies in O.T. Prophecy*, Fs. Robinson (Edinburgh 1957) pp. 111-26; J. Guillet, 'La polémique contre les idoles et le Serviteur de Yahwé', Bib 40 (1959) 428-34.

dicho "siervo" es el propio profeta [29]. Sino que éste ya nos dio el relato de su vocación (cf. 40. 1-11); a partir de ese momento la "vocación" es para él un "tema" profético, un oráculo suyo, la profecía de un nuevo profeta. La figura que él anuncia es una "persona", o quizá una "personificación", en todo caso una realidad de futuro profético que incorpora los elementos teológicos de la situación histórica y explicita las implicaciones universalistas y apologéticas del mensaje y misión del propio Déutero-Isaías [30]. Tenemos de esta manera reunidos en esta primera parte del "Libro de la Consolación" (40. 1-42. 19) los tres "siervos", cuya función será glosada a lo largo de todo él: el libertador (Ciro) (41. 1 ss., 25 ss.; cf. 48. 15), el libertado (Israel) (41. 8 ss.; 43. 1; 43. 2,24; 46. 3) y el anónimo profeta de la liberación (el "siervo") (42. 1 ss.; 49. 1), que hace de ésta un testimonio del Dios verdadero para todos los pueblos. El mismo es, como figura de profecía, un argumento más de la trascendencia de Yahweh sobre los ídolos, manifestada en su capacidad de anunciar el futuro; el cumplimiento, en concreto, de aquel anunciado *měbaśśēr* que Yahweh promete a Jerusalén (41. 27), un elemento de las "novedades" de Yahweh. De ese modo la perícopa se configura como temáticamente englobada en el contexto previo que habla de tales "novedades"; y la reaparición del tema en vv. 8-9 no supone que aquélla sea una interpolación posterior, sino, al contrario, representa un elemento determinante en la fijación del sentido de éstas.

5. *Canto segundo: introducción y texto*

Una situación literaria semejante nos ofrece el segundo "canto del Siervo":

49. 1 *"Oídme, regiones marítimas,*
(y) atended, pueblos lejanos [a]*:*
Yahweh me llamó desde el seno,
desde el vientre de mi madre pronunció mi nombre [b].
2 *Hizo mi boca como espada afilada,*
a la sombra de su mano [c] *me escondió;*
me hizo saeta reluciente [d],
en su aljaba me guardó.

[29] Esta opinión, desde su primera presentación por S. Mowinckel (*Der Knecht Jahwäs* (Giesen 1921); cf. Van der Ploeg, o. c. pp. 4, 25; North, o. c. pp. 72 ss., 195 ss.), no ha dejado de tener sostenedores; cf. Lindblom, *Prophecy* p. 428 (para los cantos 2.º y 3.º); K. Elliger, *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, BWANT 11 (Stuttgart 1933) p. 75; Von Waldow, o. c. pp. 165 ss.; Begrich, o. c. pp. 125 ss.; Orlinsky, o. c. pp. 77, 88; cf. también Zimmerli, o. c. p. 28; McKenzie, o. c. p. 40 (así lo entendió el editor de los cantos). Mi opinión es que el "siervo" es una figura "ideal", nacida de la propia experiencia (vivencial y tradicional) del profeta; cf. North, o. c. pp. 200 s.

[30] Ni en éste ni en el canto siguiente cabe distinguir entre misión espiritual y política (en Israel). Son elementos que se implican: la conversión lleva y es para la restauración, ésta supone aquélla. Sólo se pueden apreciar grados de explicitación de cada aspecto; cf. Vogt, o. c. p. 786.

3 *Me dijo:*
—"Tú eres mi siervo,
el Israel[e] *por quien me glorifico"*[f].
4 *Pero yo digo*[g]*:*
—"En vano me afano,
estéril e inútilmente[h] *consumo mis fuerzas;*
(a pesar de que) ciertamente mi decreto coincide con / (el de) Yahweh
y mi recompensa con (la de) mi Dios"[i].
5 *Pues bien, (así) dice Yahweh*[j],
mi formador[k] *desde el seno para siervo suyo,*
para hacer volver hacia él a Jacob[l],
y para que Israel con seguridad[m] *se congregue,*
pues fui exaltado a los ojos de Yahweh,
siendo mi Dios mi fortaleza[n]*;*
6 *dice*[ñ]*:*
—"No es bastante[o] *que seas mi siervo*
para restaurar las tribus de Jacob
y hacer volver a los preservados[p] *de Israel;*
además te pongo para iluminación de (todas las) gentes[q],
para que llegue mi salvación[r]
hasta el confín de la tierra"".

6. *Notas de crítica textual*

[a] En 1QIsa. se suprime el "waw"; *mērāḥôq* puede referirse al verbo o al sustantivo *lĕ'ummîm*; para el par *'iyyîm / lĕ'ummîm* cf. 41. 1. Para el sentido de *'iyyîm* cf. Penna, o. c. p. 495; Vogt, o. c. p. 3.

[b] Cf. 45. 4; *ANET* p. 315 (de Ciro); para su relación con *Jer.* 1. 5 cf. *supra* p. 267 n. [g]. Para Baltzer, o. c. p. 36 n. 48, la última expresión hace referencia a la mención del "siervo" en el "consejo" divino.

[c] La expresión modal *bĕṣēl* aparece ya en ugarítico: *'rb bẓl ḥmt* (Krt: 199); no debe corregirse "en su vaina" (cf. 51. 16).

[d] Cf. North, o. c. p. 162; Tournay, o. c. p. 373, (acerada) de *brr I* (cf. *supra* n. [n]); Baumgartner, o. c. p. 155, supone *brr II*, "afilar"; la variante de 1QIsa. *k(l)ḥṣ* no es precisa.

[e] Cf. 41. 9; 44. 21; sobre los problemas que presenta la mención de *yiśrā'ēl* (cf. 46. 1) cf. North, o. c. pp. 118 s., 144. Aquí se toma como un cualificativo del "siervo" (cf. Vogt, o. c. p. 777). Lo consideran como glosa Duhm, Köhler, Volz, Westermann, Mowinckel, Zimmerli, Van der Ploeg, Elliger, Orlinsky; lo retienen, en cambio, Kissane, Snaith, Tournay, McKenzie, Vogt, Muilenburg, Rignell, Haag (cf. 1QIsa.). Para C. H. Giblin, 'A Note on the Composition of Isaias 49. 1-6(9a)', CBQ 21 (1959) 207-12, es fruto de una "relectura" o desarrollo teológico postexílico que aplica el poema a Israel; para Baltzer, o. c. p. 37, es genuino en el contexto actual colectivo.

[f] Algunos autores (Duhm, Kissane, Mowinckel, North) trasladan aquí v. 5b; no resulta preciso; cf. Tournay, o. c. p. 377. Otros lo colocan después de v. 4; cf. McKenzie, o. c. p. 103; Volz, o. c. p. 156.

[g] Cf. *supra* n. [b] y 36; Vogt, o. c. p. 777.

[h] 1QIsa. precisa *wlhbl*; la expresión pretende contradecir la "glorificación" que Yahweh ha asegurado en el versículo precedente. Sobre la traducción en presente cf. *infra* n. 36.

[i] Sobre el sentido de *mišpāṭ / pĕʿullāh*, cf. *infra* p. 351. En contra, Vogt, o. c. p. 777. Para el matiz adversativo de *'ākēn* cf. *Sal.* 31. 23; 41. 5; 66. 18; 116. 11; *Jer.* 38. 10; en varios casos tenemos la misma secuencia de tiempos. Es una fórmula de canto; cf. Westermann, o. c. p. 169; Von Waldow, o. c. p. 54; Begrich, o. c. p. 49.

[j] La fijeza de la fórmula (cf. 43. 1) recomienda restablecer aquí la partícula *kōh*, documentada en algunos manuscritos y en las versiones griega y siríaca (cf. BH a. l.); cf. North, o. c. pp. 119, 163; Westermann, o. c. p. 167; Elliger, o. c. p. 38. Por su porte, Vogt, o. c. p. 782, transpone v. 5a al "complemento" siguiente, que él ordena de modo peculiar (8-9a, 5a, 6); cf. también Volz, o. c. p. 154; Muilenburg, o. c. p. 564 (adelanta v. 5b).

[k] Cf. 44. 2,24; posiblemente de aquí depende la lectura de 1QIsa. *ywṣrk*.

[l] La cuestión del sujeto de *lĕšōbēb* es muy secundaria; tratándose de definir la misión del "siervo" es preferible suponer que es éste; cf. Volz, o. c. p. 159; Rignell, o. c. p. 61; Tournay, o. c. p. 377.

[m] La mayoría de los autores leen, con 1QIsa. y *qeré*, *lô* por *lō'*; o si lo retienen, entienden *'āsap* en el sentido de "perecer" (cf. North, o. c. p. 119; Duhm, o. c. p. 291; Rignell, o. c. pp. 61 s.). Probablemente se trata de la partícula enfática *lā' / la* (Kissane lee *lū'*); cf. *supra* p. 69 n. [e], p. 70 n. [m]. El sentido no varía fundamentalmente.

[n] Para esta versión ("pues...") cf. Tournay, o. c. p. 377; Muilenburg, o. c. p. 568; es preferible vocalizar *wā'ekkābēd (/hāyāh)*. Hace referencia a la vocación-elección como beneplácito y asistencia. No hay razón para considerarlo glosa con Westermann, o. c. p. 167.

[ñ] No es preciso eliminarlo (así Duhm, Kissane, Westermann, Muilenburg, North, McKenzie, Vogt); reasume la fórmula introductoria de v. 5; cf. Tournay, o. c. p. 377.

[o] Cf. *Ez.* 8. 17; *Is.* 7. 13 (?); cf. North, o. c. p. 119; Kisanne, o. c. p. 128; Rignell, o. c. p. 62; Van der Ploeg, o. c. p. 42; Vogt, o. c. p. 782; Tournay, o. c. p. 177.

[p] Leer con el *qeré nĕṣûrê*, la misma raíz que se aplica al "siervo" en 42. 6; 49. 8; una referencia al "resto".

[q] Los LXX añaden aquí *librît 'ām*; su ausencia en el TM es un indicio más de que esta expresión se refiere a Israel y así no puede entrar en el "además" que completa la misión del "siervo" y al que se contrapone; cf. *supra* n. [a].

[r] Cf. Volz, o. c. p. 151; Duhm, o. c. p. 370; Mowinckel, o. c. p. 191; North, o. c. p. 118; Snaith, o. c. p. 198; Tournay, o. c. p. 177; Van der Ploeg, o. c. p. 42.

7. *Género y estructura: sección primera*

Este segundo canto del "siervo" es profundamente paralelo al anterior, en realidad una repetición, la tercera, del tema de su vocación; esta vez la forma es autobiográfica, en primera persona, y con una mayor precisión en el contenido de su misión. Se sitúa de esta manera en la "gradación" de las proclamaciones que ha iniciado Yahweh, continuado el heraldo profético y

ahora corona el propio llamado con una "autopresentación" en cuanto ministro o heraldo del Rey Universal" [31]. En la visión de la redención de Israel el "siervo" es para el Déutero-Isaías una figura viviente, en este poema aún más que en el anterior, configurada desde la propia experiencia. También aquí, como antes, la intervención de aquél aparece como un elemento más dentro del tema del retorno o "nuevo éxodo" (48. 20 ss.; 49. 9b ss.) que el profeta se esfuerza por asegurar como elemento central de su mensaje.

El siervo se dirige personalmente a las islas y pueblos a los que Yahweh le ha destinado (cf. 40. 1,4), cumpliendo de esa manera su misión de portavoz del *mišpāṭ* de Yahweh y legitimándola con el recurso a su vocación (*qĕrā'ānî*; cf. 40. 1,6). Se formula ésta en un primer dístico dentro de la perspectiva predestinacionista (antes del nacimiento, desde el seno) que ya conocemos por *Jer.* 1. 5 [32] y con un sentido de apropiación por parte de Dios o de reserva para su servicio a través de la pronunciación de su nombre *(hizkîr šĕmî)* [33]. En el segundo dístico, de paralelismo estrófico, se traduce el momento de su misión profética *(wayyāśem pî)* [34] con las imágenes de la espada y de la flecha, resaltando el carácter instrumental y "sinergético" de su actividad: es Yahweh quien actúa en su palabra y de eso le viene a ésta su eficacia (cf. 42. 4). Concluye con la proclamación enfática de su elección *('abdî 'attāh)*, prácticamente idéntica a la de 42. 1 *(hēn 'abdî)* pero en forma de interpelación personal. Se trata de formas diversas de un mismo contenido [35].

[31] Cf. Von Waldow, o. c. p. 54; Köhler, o. c. p. 107 ("Botenspruch"). Para Begrich, o. c. p. 149, tendríamos aquí un "Danklieder"; para Mowinckel, o. c. p. 196, un salmo; para Baltzer, o. c. p. 35, un discurso de inauguración de su función; para Dion, 'L'universalisme' p. 172, la autoproclamación de un rey oriental; cf. North, o. c. p. 197. En todo caso, se trata del mismo "siervo". La pretendida división del Libro (cc. 40-55) en dos partes, de las que la segunda comenzaría aquí, no autoriza a suponer se trate de otro "siervo"; cf. Van der Ploeg, o. c. p. 17; McKenzie, o. c. j. 104; Haran, o. c. p. 150; Tournay, o. c. pp. 372 s.; Coppens, 'Le Serviteur' p. 439.

[32] Cf *supra* p. 276; Reventlow, *Liturgie* pp. 28 s., 37 s.; Kissane, o. c. p. 125; Westermann, o. c. pp. 167 s,; Muilenburg, o. c. p. 566. Para la estructura y motivos del canto cf. Westermann, *Jesaja* p. 167; el mismo, 'Sprache und Struktur' p. 162; Mowinckel, o. c. pp. 192, 207, 251; Von Rad, o. c. p. 266.

[33] Cf. Zimmerli, o. c. p. 29; Duhm, o. c. p. 368; McKenzie, o. c. p. 105; este paralelo "llamar / nombrar' puede iluminar el correlativo "llamar / reservar": Yahweh le toma como algo suyo y le protege, como explicita el v. 2.

[34] No es exacto que aquí se "equipe" al "siervo" ("Ausrüstung"; cf. Westermann, o. c. p. 168; Duhm, o. c. p. 368); no se le "da" una espada o flecha, sino que es su "boca", su palabra, la que toma esas características como instrumento de Dios. Aparece clara su función profética; cf. *supra* n. 16. Es posible que aquí se haga referencia a la "investidura" (cf. Lindblom, o. c. p. 191). Con todo, la designación del profeta como "boca" de Dios es una metáfora ya generalizada; para Baltzer, o. c. p. 37, un motivo que describe la función del "visir" en Egipto.

[35] El ritmo de esta sección es claro en los dos primeros dísticos: 3+3 / 3+3 ‖ 3+3 / 3+3(3), contando *wayyāśem pî* y *mimmĕ'ê 'immî* por un solo acento y quizá *histîrānî* por dos. La parte dialogal es más irregular; excluyendo las introducciones ("me dijo / pero yo digo"), tenemos un estico (2+3) y un dístico: 2+3(4) / 3+2, que aún mantienen cierta homogeneidad. Köhler, o. c. p. 15: 3+3 / 3+4 ‖ 4+3 / 3+3 ‖ 2+2+2 ‖ 4+4 / 3+3. Como él Duhm, o. c. p. 367, y Kissane, o. c. p. 122, suponen glosas y transposiciones para obtener una serie de estrofas homogéneas; cf. también la organización estrófica de Condamin. o. c. pp. 296 s. y Muilenburg, o. c. p. 564.

Esta formulación personal de la vocación da lugar a un elemento que no aparecía en el primer canto. En este "diálogo" el "llamado" formula su "objeción" a la misión o vocación encomendada. También aquí la correspondencia con la vocación de Jeremías (1. 6) es palmaria ("dijo... pero yo digo..."). La objeción no afecta a su conciencia de misión, pues está cierto de transmitir la palabra de Yahweh, su *mišpāṭ* salvífico (cf. 42. 1,3,4); se refiere únicamente a la desatención que se le presta y que hace inútil *(lĕrîq)* su tarea; este destino ya estaba implícito en la exhortación de Yahweh a la constancia (42. 4). Como allí el par *mišpāṭ/pĕʿullāh* no se refiere al recurso de justificación ante Yahweh-juez contra la oposición a su vocación por parte de los suyos (cf. 50. 6), sino al contenido de su mensaje: son el *mišpāṭ* y la *pĕʿullāh* (cf. 40. 10) que Yahweh, por su medio, anuncia a su pueblo y a las gentes, a saber, el fin del exilio y la restauración de Israel. En realidad, sobre este mensaje es sobre el que gira la entera perícopa, más que sobre el hecho de la vocación del siervo. La presentación de la objeción como un hecho pasado *(yāgaʿtî... killêtî)* dimana probablemente del carácter "temático" y atemporal de la figura del "siervo", en la que se trasluce la propia experiencia del Déutero-Isaías, aun sin recurrir al valor de presente/futuro que puede adquirir la forma *qatal* en hebreo [36]. Tratándose de una figura futura, aún no existente, que es "vista proféticamente", la perspectiva se desfigura. Si fuera cierta la suposición que ve aquí una referencia al fracaso de su previa labor entre los hijos de su pueblo, se trataría entonces de una "rememoración" de su vocación primera y del anuncio de una segunda (cf. *Jer.* 15. 19 ss.) [37]; pero esto no parece muy verosímil, tratándose de una "figura" que desde el primer momento es presentada con una misión universal ante todos los pueblos (cf. 42. 1). Generalmente la vocación profética no es corregida sino reafirmada; su relato primero da el sentido "total" de su futura actuación. Y esto es más de suponer en el caso de ser el "profeta" que la recibe una creación profética.

8. *Género y estructura: sección segunda*

En los vv. 5-6 se ofrece la respuesta de Yahweh a la objeción del "siervo" o, mejor dicho, a continuación se da una serie de palabras de Yahweh (vv. 5-6,7,8-9a) en que se precisa el sentido de su misión y mensaje, es decir,

[36] Cf. Joüon, *Grammaire* p. 298 § 112f-g; Gesenius-Kautzsch-Cowley, *Hebrew Grammar* pp. 311-13 § 106g-p; *supra* n. [b]. ¿Se podría suponer un futuro perfecto: "me habré afanado... inútilmente habré consumido..."?

[37] Generalmente se ve aquí una referencia a la oposición con que se enfrenta la actividad del profeta; cf. Volz, o. c. p. 158; Westermann, o. c. p. 169; Vogt, o. c. pp. 3 s.; McKenzie, o. c. p. 105 (se referiría al fracaso de los profetas anteriores); Begrich, o. c. p. 61 (al tiempo de la humillación de Israel o a su culto a los ídolos). La oposición es una "constante" que afecta a toda misión profética; por ella no se anula su misión en Israel ni se motiva la misión a las gentes, que la incluirá en no menor grado; cf. Rignell, o. c. p. 62. No hay que contraponer ni separar ambas misiones como quiere Vogt, o. c. p. 780 n. 15 y 786. En la misma línea se encuentran los artículos citados de Dion.

se confirma el *mišpāṭ* que Yahweh le ha encargado. La respuesta no es, de este modo, otra cosa que una "confirmación" de la misión recibida (cf. *Jer.* 1. 7,10: "no digas... porque de cierto irás..."). Es enunciada por el mismo "siervo", en función de mensajero divino ("así dice Yahweh..."), que continúa con el estilo autobiográfico y "rememorativo" con que se inició la perícopa y que no se halla ciertamente ahora ante el trono de Dios. Reaparece la forma hímnica que teníamos en la proclamación de 42. 5, pero esta vez las expresiones participiales o atributos *(yōšĕrî)* son desbordadas por la determinación de su objeto *(lĕšobēb... yĕ'āsēp... wā'ekkābēd).*

En este caso la palabra de Dios se apoya en el recurso al poder vocacional de Yahweh, como antes a su poder creacional (42. 5). En realidad, se trata de dos motivos íntimamente ligados en la Teología del Déutero-Isaías [38]: el Dios que crea *(bôrē', yôṣēr)* lo hace para dar una misión a cada creatura. Y el "siervo", desde su "primer origen", ha sido destinado a la liberación espiritual y política *(lĕšôbēb)* de Israel por gracia divina *(wā'ekkābēb bĕ'ênê yhwh).* Pero esa misión, ya lo sabíamos, no se agota en Israel, sino que tiende a las demás naciones que son iluminadas con la salvación de aquél. Es ese el doble contenido del *mišpāṭ* de Yahweh, como dijimos más arriba, que ahora recoge la palabra-respuesta. El siervo tiene que proclamarlo y así reconstruir a Israel en su doble e inseparable aspecto, religioso (conversión) y político (restauración), naturalmente desde la aceptación de su mensaje ("Israel debe congregarse"). A la vez, tiene que hacer llegar de ese modo hasta el "confín de la tierra" esa salvación que Yahweh obra con su pueblo *(yĕšû'ātî),* con lo cual se convertirá en la "luz de las gentes" (cf. 42. 6) [39]. En este caso, la misión de ser *bĕrît 'ām* se le encomienda de modo equivalente con la descripción expresa de la liberación de Israel *(lĕhāqîm... lĕhāšîb*; cf. v. 5). Esta segunda sección no es, pues, otra cosa que la precisación enfática de su mensaje, como respuesta a su objeción, dada de nuevo en términos de acción [40], aunque naturalmente referida al contenido y efecto de aquél.

Las palabras siguientes (vv. 7,8 s.), pronunciadas también por el "siervo-profeta" ("así dice Yahweh"), continúan esa precisación de manera otra vez curiosamente quiástica (cf. 42. 6-7). La primera explicita la función salvífica universal, iluminadora, que la redención de Israel *(gō'ēl yiśrā'ēl)* tendrá entre los pueblos: éstos, a través de sus reyes, "verán" (cf. 40. 5) la fidelidad, la "consistencia" del Dios de Israel. Se trata de la irradiación apologética que la obra de Yahweh, "su salvación", está llamada a tener entre las gentes. Así entendido, no hay ninguna necesidad de transponer este versículo [41] o ex-

[38] Cf. Reventlow, o. c. pp. 32 ss., con las reservas hechas más arriba pp. 277 s.

[39] Cf. Orlinsky, o. c. pp. 97 ss., 117. El ritmo puede fijarse así: 3+3(?)/3+3/3+3 ‖ 3(?)+3+3/3+2+2, considerando enclíticos *lô* y *lî*; Köhler, o. c. p. 37: 3+3/3+3/3+3 ‖ 3/3+3/3/2+2.

[40] Cf. *infra* p. 390. Vogt, o. c. pp. 781 ss., ordena así estos versículos: 8, 9a, 5a, 6, y los considera "complemento".

[41] Cf. Tournay, o. c. p. 380 (lo retiene, partiendo de que el "siervo" es Israel); Vogt, o. c. pp. 782 s. (lo excluye y transpone, partiendo del "siervo" como individuo);

cluirlo del "canto del siervo"; habla allí de Israel, pero por boca del "siervo" que reproduce la palabra de Yahweh que explicita su misión.

49.7 *"Así dice Yahweh,*
el redentor de Israel, su Santo,
del desprecio humano, de la abominación de la gente[a]
al siervo de dominantes:
—"Los reyes verán y se alzarán,
los príncipes, y se prosternarán,
por Yahweh que es fiel,
por el Santo de Israel, que te eligió"[b]".

[a] Generalmente se lee *libzûy* (así también 1QIsa.), *limtō'āb*, pero es posible que no sea preciso (cf. North, o. c. p. 229). La preposición *l* / *lm* (cf. *supra* p. 268 n. [ll]) con el sentido de "acerca de" regiría dos infinitivos *(bĕzōh / tā'ēb)* de valor paralelo como sus sujetos *(nepeš / gôy* = "persona" / "gente"); cf. Tournay, o. c. p. 380. También podría suponerse aquí el uso de abstracto por concreto.

[b] El "waw" tiene valor enfático (cf. *supra* p. 328 n. [r]); 1QIsa. lo suprime.

La siguiente palabra (v. 8 s.) vuelve al tema de la restauración del pueblo que, contra lo que podría parecer por el v. 6 ("no es bastante..."), continúa siendo el elemento primordial del *mišpāṭ* que debe anunciar el "siervo" y que se llevará a cabo en el "tiempo de gracia y de salvación" *(rāṣôn/yĕšû'āh)*, que es de nuevo el de la "salvación" de Israel[42]. Ya desde ahora, desde el momento de su vocación, el "siervo" es preservado y encargado de esa misión redentora *(wĕ'ettenĕkā librît 'am)*. Se hace, a este propósito, uso sistemático de la terminología con que esta función se describe en 49. 5-6 (con el énfasis puesto ahora sobre "la tierra" más que sobre "sus habitantes"), y en 42. 7. El "siervo" es así presentado como un nuevo Moisés y un nuevo Josué.

cf., además, Duhm, o. c. p. 368 (habla el siervo); Elliger, o. c. p. 43 (es del Trito-Isaías); Begrich, o. c. pp. 6, 13 (es un "Heilsorakel"); Rignell, o. c. p. 63 (oráculo); Snaith, o. c. p. 198 (se refiere al siervo-Israel); Penna, o. c. pp. 499 ss. (no se refiere al "siervo"); North, o. c. pp. 128 s., 190 s.

[42] Cf. Tournay, o. c. p. 381; no se refiere, pues, al momento de la "vocación", sino al de la actuación salvífica (cf. 61. 2: *rāṣôn*). De nuevo se plantea aquí el problema de los tiempos (cf. *supra* n. [m]) que refleja el mismo TM con su vocalización *wĕ'eṣṣorĕkā*; debe entenderse como respuesta a la objeción: a la oposición pone remedio la asistencia divina. No hay razón suficiente para considerar *librît 'am* como una añadidura; cf. North, o. c. pp. 6, 128; Vogt, o. c. p. 780. Para una exposición última de este segundo "canto" en la extensión aquí admitida cf. G. M. Behler, 'Le deuxième chant du Serviteur, *Is.* 49. 1-9a', VieSpir 36 (1969) 113-44.

49. 8 *"Así dice Yahweh:*
—"En el tiempo de la benevolencia, en que te he atendido [a],
y en el día de salvación, en que te he ayudado,
te protejo y te pongo
por liberación de un pueblo,
para que organices una tierra,
para que distribuyas heredades desoladas, o
9 *para decir a cautivos: salid;*
a quienes (habitan) en tinieblas: dejaros ver"".

[a] Para el valor salvífico de *'ānāh* cf. *Sal.* 22. 22; 118. 5.

Teniendo en cuenta esto, hasta vv. 9b-12 resultan la continuación de los precedentes. En ellos se describe el "nuevo éxodo" como consecuencia normal de la liberación y con una terminología que recuerda a 40. 4 [43] *(wĕśamtî kol-hāray laddārek...)*, donde igualmente se conjugan los temas de la liberación o fin de exilio y el éxodo maravilloso. Hasta en la conclusión hímnica (v. 13: *kî niḥam yhwh 'ammô*; cf. 40. 1) coincide con 42. 10 ss., colofón a su vez del primer canto del siervo [44]. De todos modos, son ya elementos que no interesan a nuestro tema de la vocación, sino en cuanto determinan y sirven para confirmar la interpretación dada.

9. *Estructura y unidad de los "cantos"*

Se recogen así en estos dos poemas los principales motivos del "relato de vocación". Aun siendo unidades formales diversas, su correlación es evidente. El primero consta de "proclamación" por parte de Dios, que supone la teofanía implícita del "consejo divino", y de "transmisión"; contiene además los motivos de elección, investidura, misión y su destinatario, mensaje sumario y modo de transmisión del mismo, junto con la promesa de asistencia y la exhortación a la fortaleza. El segundo recoge y desarrolla casi todos estos elementos, sobre todo el mensaje y la misión-función, y añade la objeción. A modo de síntesis, cabe ofrecer esta ordenación esquemática de los motivos:

I) *Vocación en el "consejo" divino*
a) Proclamación divina
1. Elección-vocación *('abdî)* 42. 1aα
2. Asistencia *('etmok-bô)* 1aα

[43] Con ello vuelve el tema de 48. 20 s. y queda así este canto, como el primero, dentro del desarrollo apologético del nuevo éxodo en el que el "siervo" es un elemento importante.
[44] Cf. McKenzie, o. c. p. 109.

3. Investidura *(nātattî rûḥî)* 1bα
4. Misión *(mišpāṭ laggôyīm)* 1bβ
5. Mensaje *(lō' yišbôr... mišpāṭ)* 3
6. Fortificación *(lō' yikheh... mišpāṭ)* 4

b) Transmisión profética
1. Fórmula de mensaje *(koh 'āmar)* 5aα
2. Fundamentación *(bôrē', nôṭeh, nōtēn)* 5aβb
3. Vocación *(qĕrā'tîkā)* 6aα
4. Asistencia *('aḥzēq... 'eṣṣorĕkā)* 6aβ
5. Investidura *(wĕ'ettenĕkā)* 6bα
6. Misión-mensaje
— en Israel *(bĕrît, lĕḥôsî')* 6bβ,7b
— en pueblos *('ôr, lipqōaḥ)* 6bβ,7a

II) *Autopresentación de la vocación*

a) Proclamación personal
1. Vocación *(mibbeṭen qĕrā'ānî)* 49. 1b
2. Investidura *(wayyāśem pî, lĕḥēs)* 2aα,bα
3. Asistencia *(heḥbî'ānî, histîrānî)* 2aβ,bβ

b) Diálogo de misión
4. Elección-vocación *('abdî)* 3
5. Objeción *(lĕrîq)* 4

6. Respuesta
1. Fórmula de mensaje *(wĕ'attāh 'āmar)* 5aα
2. Fundamentación *(yōṣĕrî mibbeṭen)* 5aβ
3. Elección *(wā'ekkābēd)* 5bα
4. Asistencia *('uzzî)* 5bβ
5. Investidura *(ûnĕtattîkā)* 6bβ
6. Misión-mensaje
— en Israel *(lĕhāqîm, lĕhāšîb)* 6a
— en pueblos *('ôr, yĕšû'āh)* 6b

Son así dos relatos de vocación[45] por los que se define una "figura" profética, poco importa si colectiva o individual[46]. En todo caso, se trata de la utilización temática y refleja de un esquema no para describir un "hecho" o experiencia, sino un "tipo" o realidad de futuro[47]. Su facticidad radica en la propia experiencia de vocación que tiene el profeta y que reaparece inconscientemente en la forma autobiográfica que emplea. Por eso, todas las teorías interpretativas de la figura del "siervo" cabría reducirlas a dos: a la

[45] Cf. Westermann, *Sprache und Struktur* p. 162 (paralelos).

[46] Cf. *supra* n. 7 y p. 348 n. [a]. Sobre este particular cf. el interesante artículo de Junker citado en la n. 7.

[47] El alcance salvífico de la misma va unido a la progresiva profundización del concepto de "salvación de Israel", pues su acción está concebida desde ella. Su expresión máxima se logrará en Cristo.

autobiográfica [48] y a la "ideal" [49] que lo considera personificación o encarnación de una idea o tema: el del profeta dotado de una vocación-misión y que vive de la misma. De tal vivencia nos hablarán los restantes cantos del "siervo" (50. 4-9; 52. 13-53. 12) [50], es decir, del destino de la figura que surge en ese momento vocacional, configurado también él desde la propia experiencia del Déutero-Isaías y desde la tradición histórica sobre los profetas. Resultan así la descripción de la "pasión del profeta" y el descubrimiento de su sentido último, la muerte redentora. Se utilizan en este caso unos géneros literarios que son conocidos por Jeremías: las "confesiones" y la biografía del profeta. Son así estos himnos una sistematización de la existencia profética. De tal figura no se transmiten "palabras" u "oráculos", pues no ha existido para hablar; sólo tenemos el mensaje inherente a su vocación, formulado desde sus resultados, y el sentido teológico de su función.

El carácter reflejo y sistemático de la idea de vocación es, por lo demás, plenamente constatable en el Déutero-Isaías. No sólo él mismo recibe tal llamada (40. 1-11) y misión, sino que así se interpreta la función de este "siervo" por antonomasia, la de Ciro (45. 4; cf. 41. 25), que evidentemente no es sujeto de una experiencia de vocación personal por parte de Yahweh, y la de todo el pueblo (41. 9; cf. 43. 1; 44. 1 s.; 48. 12), que tampoco lo es. Incluso la creación y la humanidad entera (41. 4; 48. 13) son interpretadas bajo esta categoría en la que se personaliza el dominio divino, democratizándose ella misma. Pero así pierde su carácter distintivo de encuentro experiencial, para convertirse en un equivalente de predestinación o elección, es decir, termina por "racionalizarse". Pero sobre el sentido teológico de esta evolución volveremos luego [51].

[48] Cf. *supra* n. 29.

[49] En este sentido tenemos una vocación sin "llamado"; no transcribe un personaje o momento empírico, sino que es una creación profética. Curiosamente se hallan combinados también esos dos aspectos (autobiográfico e ideal) en el género "biografía ideal" de que habla Baltzer, propio de la literatura egipcia. Aquí habíamos llegado a esa conclusión desde el análisis del material bíblico.

[50] Ninguno de ellos es ya "relato de vocación" como "momento", aunque contengan elementos rememorativos; cf. Lindblom, o. c. p. 191. Así 50. 4 se refiere propiamente no a la investidura vocacional ("abrir oído"), sino a la vivencia cotidiana *(babbōqer babbōqer)* de la palabra divina; cf. Von Rad, o. c. p. 267; Tournay, o. c. p. 484 (ac. *puttu uzna*). En cambio, el tema de la "dureza de rostro" es vocacional (cf. *Ez.* 3. 8; *Jer.* 1. 8; 15. 20) además de vivencial.

[51] Cf. *infra* p. 420.

CAPÍTULO XVI

LA VOCACION DEL TRITO-ISAIAS (*Is.* 61. 1-6)

1. *Introducción y texto*

La colección de poemas que se reúnen bajo el epígrafe de "Trito-Isaías" (*Is.* 56-66) no manifiestan una coherencia y unidad interna de tema, estilo y ambientación que permita atribuirlos a un solo autor [1]. En su mayoría pueden atribuirse al último tercio del s. 6 [2] y muy probablemente proceden de manos diferentes. Entre ellos, no obstante, es posible distinguir grupos más homogéneos que probablemente constituyen colecciones independientes. Entre esos destaca el compuesto por los cc. 60-62 [3]. En los mismos, aún más que en los restantes, es posible apreciar una profunda dependencia del Déutero-Isaías [4] en cuanto a motivos y vocabulario. Estos han sufrido, con todo, una notable transformación al ser reelaborados desde una situación nueva: la del retorno "vulgar" y la restauración modesta en que participan los exiliados judíos. Son así una relectura que trata de sostener la maravillosa esperanza que programó el Déutero-Isaías y transponerla al plano espiritual y religioso, con Sión como centro de atracción universal [5].

[1] Cf. O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament* (Tübingen 1964) pp. 460, 462; G. Von Rad, *Theologie des Alten Testament,* v. II (München 1961) p. 292; P. Volz, *Jesaja II,* KAT (Leipzig 1932) p. 255. El más decidido defensor de la unidad de composición del Trito-Isaías es K. Elliger, *Die Einheit des Trito-Jesajas,* BWANT 9 (Stuttgart 1928) pp. 1 ss., 123; cf. también el mismo, 'Der Prophet Trotojesaja', ZAW 49 (1931) 112-41; W. Zimmerli, 'Zur Sprache Tritojesajas', *Gottes Offenbarung* (München 1963) p. 218. Ultimamente ha aparecido la obra de K. Pauritsch, *Die Neue Gemeinde: Gott sammelt Ausgestossene und Arme (Jesaja 56-66). Die Botschaft des Tritojesaja- Buches literar-, form-, gattungskritisch- und redaktionsgeschichtlich untersucht,* AnBib 47 (Roma 1971).

[2] Cf. Elliger, *Einheit* pp. 1, 91; Eissfeldt, o. c. p. 464; N. H. Snaith, 'Isaiah 40-66. A Study of the Teaching of the Second Isaiah and its Consequences', *Studies in the Second Part of the Book of Isaiah,* SVT 14 (Leiden 1967) pp. 141, 219 ss. Algunos retrasan la composición hasta el siglo 5; para las diversas opiniones cf. Eissfeldt, o. c. p. 460.

[3] Cf. Eissfeldt, o. c. pp. 465 s.; Elliger, o. c. p. 90 (unidad de 60-61); Zimmerli, o. c. p. 218 n. 4 (unidad de 57. 14-63. 7). Ultimamente P. E. Dion, 'Les chants du Serviteur de Yahvé et quelques passages apparentés d'Is 40-55', Bib 51 (1970) 37.

[4] Cf. Eissfeldt, o. c. pp. 461 s.; B. Duhm, *Das Buch Jesaja,* HKAT (Göttingen 1922) p. 455; Volz, o. c. p. 257; Von Rad, o. c. p. 292; J. Muilenburg, *The Book of Isaiah, Chapt. 48-66,* InterprB (Nashville N. Y. 1956) p. 708; y sobre sodo Zimmerli, o. c. pp. 219 ss.; Snaith, o. c. pp. 143, 199 ss. W. S. McCullough, 'A Re-Examination of Isaiah 56-66', JBL 67 (1948) 27-36, pretende que estos capítulos son una obra anterior al Déutero-Isaías.

[5] Sobre la transposición del lenguaje del Déutero por el Trito-Isaías cf. en especial Zimmerli, o. c. pp. 219 ss., 233; Von Rad, o. c. p. 293; Volz, o. c. p. 257; J. L. McKenzie, *Second Isaiah,* AnchB (Garden City N. Y. 1968) p. 181.

Dentro de ese grupo 61. 1 ss. nos ofrece la "vocación" de su profeta-poeta[6] con una terminología muy semejante a la usada por el Déutero-Isaías para describir la vocación del "siervo" de Yahweh. Esto ha hecho que algunos autores vieran aquí un canto más de ese ciclo[7]. Ciertamente, su estructura es sumamente paralela a la de los dos "cantos" analizados más arriba; puede establecerse de la siguiente manera: 1-6, proclamación de misión profética; 7-9, oráculo de confirmación; 10-11, himno final[8]. No obstante, la figura del "siervo" no aparece por ningún lado, el clima socio-religioso es diverso y todo indicio de oposición o dificultad frente a la misión encomendada ha desaparecido. Es preferible ver aquí el empleo "sistemático" de la misma terminología de vocación acuñada por su predecesor y maestro a propósito de su figura "ideal" (la primera interpretación de ésta, a decir de Zimmerli y McKenzie) para traducir la experiencia de misión de este nuevo profeta que se sitúa en la misma línea y que va a continuarla, adaptándola. La nueva situación (el retorno) en que él se encuentra es continuación histórica inmediata de la anterior (el exilio). El tratará de que su continuidad teológica se salve también, por encima de las apariencias que contradicen aquella profecía primera. Más abajo resaltaremos las coincidencias de tema y vocabulario.

61.1 *"El espíritu de Adonay-Yahweh (está) sobre mí,*
porque me ha ungido Yahweh;
me envía a evangelizar[a] *a (los) pobres,*
a curar[b] *a los descorazonados;*
a proclamar (la) libertad[c] *a cautivos,*
a prisioneros horizonte luminoso[d]*;*

[6] Cf. Elliger, *Einheit* p. 25; el mismo, *Der Prophet* p. 125; A. Penna, *Isaia* (Torino 1958) pp. 589 ss.; Zimmerli, o. c. pp. 227 s.; Volz, o. c. p. 257; E. J. Kissane, *The Book of Isaiah*, v. II (Dublin 1943) pp. 271, 274; J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford 1963) p. 192; Muilenburg, o. c. p. 709; Von Rad, o. c. p. 292; Westermann, *Das Buch Jesaja Kap. 40-66*, ATD (Göttingen 1966) p. 290, distingue la proclamación de misión del relato de vocación; en este sentido diríamos que ésta se halla implícita; cf. *infra* p. 361. Debería preceder y quizá lo hizo; cf. Duhm, o. c. p. 454. Ultimamente han aparecido los estudios de J. Morgenstern, 'Is. 61', HUCA 40 (1969) 109-21; y de W. Zimmerli, 'Das "Gnadenjahr des Herrn"', *Archäologie und A.T.*, Fs. Galling (Tübingen 1970) pp. 321-32, que no me han sido accesibles.

[7] Ultimamente Snaith, o. c. pp. 143 s., 199; a propósito de la relación de los cantos del "siervo" con este capítulo cf. C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah* (Oxford 1963) pp. 6, 74, 137s.; McKenzie, o. c. p. 181; Duhm, o. c. p. 455; Volz, o. c. p. 256; Kissane, o. c. p. 271; Penna, o. c. pp. 590 s.; Muilenburg, o. c. p. 708; Westermann, o. c. p. 290; Zimmerli, o. c. p. 227.

[8] Es una división desde la forma literaria y su contenido; otras divisiones, en virtud de criterios estróficos, son demasiado formalísticas, p. ej., A. Condamin, *Le livre d'Isaïe* (Paris 1905) pp. 354 ss. (1-3/4-7/8-9/10 s.); Kissane, o. c. p. 271 (1-3d/3e-6/7-9/10-11); Muilenburg, o. c. p. 708 (1-3/4-5/6-7/8-9/10-11); Volz, o. c. p. 255 (1-3a/3b-4/7b-8-9/10-11). Otras atienden excesivamente al contenido y descuidan la forma, p. ej., Elliger, o. c. p. 24 (1-3/4-9/10-11); Penna, o. c. pp. 589, 594 (1-3/4-9/10-11); Westermann, o. c. pp. 290-93 (1-3/4-11); McKenzie, o. c. p. 181, se fija en los interlocutores (1-7/8-9/10-11), pero su corrección de v. 7 le lleva, como a otros muchos, a unirlo con los precedentes.

2 *a proclamar un año de gracia de Yahweh* [e],
un día de rescate [f] *de (parte de) nuestro Dios;*
a consolar a todos los entristecidos,
3 *a proveer* [g] *a los tristes por Sión,*
a darles atuendo festivo en vez de ceniza [h],
bálsamo de alegría en vez de tristeza,
vestido de alborozo en vez de espíritu apagado [i].
Se les llamará terebintos de (la) legitimidad [j],
plantación gloriosa de Yahweh [k].

4 *(Pues) ellos reconstruirán ruinas antiguas* [l],
pondrán en pie desolaciones de antaño,
renovarán ciudades en ruinas,
desolaciones de generaciones pasadas [m].
5 *Extranjeros se aprestarán y apacentarán vuestros rebaños,*
alienígenas (serán) vuestros labradores y viñadores.
6 *Pero* [n] *vosotros seréis llamados sacerdotes de Yahweh,*
servidores [ñ] *de nuestro Dios se os denominará;*
de los bienes de las gentes os alimentaréis,
y con sus riquezas os restableceréis" [o].

2. *Notas de crítica textual*

[a] El sentido de *baśśēr* es el de "anunciar buenas noticias", que los LXX reproducen acertadamente al traducirlo por *'euaggelisasthai*; cf. 40. 6 ss., 9. El hecho de que el *mĕbaśśēr* anuncie acontecimientos ya pasados no implica que aquí se haya confundido "un evangelista con un profeta" (cf. Duhm, o. c. p. 455; Westermann, o. c. p. 292); ha de tenerse en cuenta la concepción de la "palabra de Yahweh" como realidad operante por sí misma, tal como se vive y expresa, p. ej., en el himno final (vv. 10-11), y en general en el himno que sigue al oráculo de exaudición de los salmos de lamentación. En ese horizonte la restauración es un "hecho".

[b] Literalmente "a vendar *(laḥbōš)* a los destrozados de corazón". La función de "cura" de almas (Von Rad, Elliger) se daba ya en Ezequiel en cuanto "cuidado".

[c] Es un término técnico *(dĕrôr)* del lenguaje jurídico; cf. *Lev.* 25. 10; *Deut.* 15. 12; *Jer.* 34. 8,15,17; *Ez.* 46. 17, relativo a la liberación (de esclavos) en año sabático y jubilar; cf. Kissane, o. c. p. 274; Volz, o. c. p. 258; W. Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum A.T.* (Leiden 1967) p. 221.

[d] La raíz *pāqaḥ* significa "abrir los ojos" (cf. 42. 7; quizá por eso *Lc.* 4. 18 tradujo *typhlois* por *'ăsûrîm)*; *pĕqaḥqôaḥ* es, probablemente, una forma reduplicada y enfática de la misma raíz (cf. 1QIsa. con muchos manuscritos que lo leen como una sola palabra, frente al masorético *pĕqaḥ-qôaḥ)*. Posiblemente hay aquí una interferencia de metáforas (ciegos / prisioneros) provocada por 42. 7. Para un *pešer* qumránico de este versículo cf. M. P. Miller, 'The Function of Isa 61. 1-2 in 11Q Melchisedeq', JBL 88 (1969) 467-69.

[e] Cf. 40. 2; 49. 8 (*'ēt rāṣôn*); cf. Duhm, o. c. p. 455; McKenzie, o. c. p. 180 ("a favorable decision"); la mención del "año" viene exigida por el previo empleo de *dĕrôr*; su uso es meramente metafórico (/*yôm*) como designación del evento futuro; cf. Westermann, o. c. p. 292.

[f] Para este sentido de la raíz *nāqam*, reclamado por el paralelismo y confirmado por el ug., cf. G. E. Mendenhall, 'God of Vengeance, Shin Forth', *Mittenberg Bull.* 45 (1948) 37-42; Muilenburg, o. c. p. 710; Westermann, o. c. p. 292; Brown-Driver-Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford 1966) p. 668, para la interpretación semántica ordinaria.

[g] Muchos autores consideran el inicio de este versículo, *lāśûm la'ăblê ṣiyyôn*, bien una variante del final del precedente (Duhm, Muilenburg), una glosa (Condamin, McKenzie, BH) o un error por *lĕšallēm* (Elliger, Kissane) o por *lĕśammaḥ* (Penna, Volz, Westermann); dado el frecuente paralelismo entre las raíces *śûm* / *nātan* (cf. *Is.* 41. 19; *Ez.* 15. 7; 30. 21; *Sal.* 79. 1-2; *Jos.* 7. 19; cf. Brown-Driver-Briggs, *Lexicon* p. 962) podría ser un estico original de ilación, constituyendo un "tricolon" con el precedente y siguiente; con éste forma paralelismo sintético y comparte el complemento-objeto.

[h] Literalmente "turbante, guirnalda" y "ceniza"; adviértase la aliteración *pĕ'ēr* / *'ēper*; cf. Penna, o. c. p. 591; North, *Second Isaiah* p. 143; Kissane, o. c. p. 225.

[i] Cf. 3. 24. No es preciso cambiar el orden y leer *ma'ăṭēh 'ēbel* (así Condamin, McKenzie, Duhm, Elliger, Penna, BH); de ese modo se destruye el paralelismo de construcción entre los dos esticos (*šemen śāśôn* / *ma'ăṭēh tĕhillāh*; *'ēbel* / *rûaḥ kēhāh*); el óleo de unción y el vestido son dos elementos complementarios de la alegría; cf. Kissane, o. c. p. 275.

[j] Para este sentido de *ṣedeq* cf. 42. 6; *supra* p. 341 n. [1]; Volz, o. c. p. 259 ("Echtheit").

[k] Literalmente "plantación de Yahweh para (su) gloria"; cf. 44.23; 49. 3; North, o. c. p. 143. De esa manera se confirma el sentido apuntado para *ṣedeq* como determinativo: "genuino, legítimo". Para la metáfora cf. 60. 21; *Sal.* 1. 3; 52. 10; *Jer.* 17. 8; Duhm, o. c. p. 455.

[l] El sujeto parece ser Israel de quien se habla, pero podría entenderse en sentido impersonal en relación con el sujeto siguiente (los extranjeros).

[m] Duhm, o. c. p. 455 y Westermann, o. c. p. 243, adelantan aquí la primera palabra del versículo siguiente (*wĕ'āmĕdû*). No parece preciso (1QIsa. lo cambia de sitio); para el par *'ôlām* / *dôr wādôr*, cf. *supra* p. 70 n. [1].

[n] El "waw" tiene sentido adversativo; cf. *supra* p. 95 n. [b]. El cambio de persona lo ha impuesto el contraste y distinción de los extranjeros (cf. 60. 10); cf. Duhm, o. c. p. 455.

[ñ] El término *mĕšārĕt* designa al criado (cf. *Jos.* 1. 1) u oficial cúltico; en este caso no tiene las connotaciones de *'ebed*, "siervo".

[o] El "hapaxlegómenon" *tityammārû* es corregido generalmente en *tit'ammārû*, "se gloriarán" (así Condamin, McKenzie, Penna), *tithaddārû* (Westermann), *titpā'ărû* (Kissane); cf. Muilenburg, o. c. p. 702, y BH para otras teorías (1QIsa.: *tty'mr*). Dado el paralelismo *ḥayil* / *kābôd* en el sentido de "riqueza" (cf. 60. 5; McKenzie, o. c. p. 19; North, o. c. p. 76) se esperaría también un sinónimo o correlativo de *'ākal*; en este sentido la forma *ymr* podría ser una variante de ug., ar. *mrr*, "fortalecer", usado en las fórmulas de saludo y bendición.

3. *Estructuración: sección primera*

El capítulo, en toda su integridad, forma una unidad literaria de perfecta factura[9] y ritmo muy homogéneo[10]. La secuencia de sus tres interlocutores (el profeta, Yahweh, el pueblo) y los cambios sucesivos de persona en el destinatario (ellos/vosotros) se hacen dentro de una perfecta articulación de partes y en ningún caso arguyen diferencia de autor o carácter secundario. A nosotros, con todo, nos interesa primordialmente la primera (vv. 1-6).

En su forma literaria se presenta como una autopresentación o "proclamación de misión" (cf. 49. 1 ss.), discurso que incluye la investidura (v. 1a), el envío y el encargo de misión-mensaje (vv. 1b-3a), y su resultado (vv. 3b-6). Es así una "sección vocacional" y se refiere a una misión de "profeta" de Israel, aunque al final (vv. 5-6) se abra a una perspectiva más universalística. De ese modo, también en este caso se insinúa la duplicidad de la misión con que, desde el Déutero-Isaías, incluso desde Jeremías, es entendida la vocación profética; el oráculo siguiente (vv. 7-9) lo explicitará aún más.

El profeta se confiesa y proclama poseído por el "espíritu" (don permanente), como el "siervo" (cf. 42. 1), a consecuencia de una "unción"; única vez en que la investidura de vocación profética[11] se expresa así. Tal expresión podría ser un mero recurso descriptivo para indicar la "santificación". Pero también este énfasis en el origen carismático del oficio (Volz, Muilenburg) puede ocultar una experiencia teofánico-vocacional conforme al esquema de investidura, modelo que posiblemente subyace a la descripción de la vocación del "siervo" (42. 1 s.)[12]; no tenemos, sin embargo, noción de la existencia de un rito de "unción" como investidura de un *mĕbaśśer* o *mal'āk*. En todo caso, la unción es interpretada como "misión" (*šĕlāḥani*, cf. 48. 16; *Lc.* 4. 21) y como misión de "evangelizador" *(lĕbaśśēr)*, de mensajero-profeta

[9] Cf. Muilenburg, o. c. p. 708; Elliger, *Einheit* p. 25; Volz, o. c. p. 225 (borra vv. 5-6 como glosa); Westermann, o. c. p. 293; Muilenburg, o. c. p. 712.

[10] Esta primera sección (vv. 1-6) se compone de una serie de esticos de ritmo 3+3 y 4+4, cuya agrupación estrófica es muy imprecisa (cf. *supra* n. 8); quizá podría organizarse así: tres dísticos vv. 1-3a (4+4/3+3 ‖ 3+3/3+3 [=*liqrō'*] ‖ 3+3/4+4+4; el último estico alargado en "tricolon") y dos trísticos vv. 3b-6 (3+3/3+3/3+3 ‖ 4+4/4+4/3+3), teniendo en cuenta la agrupación material de misión (infinitivos finales) y desarrollo (sujeto: Israel y las gentes).

[11] Sobre el caso de Eliseo cf. *supra* p. 160. Sobre el sentido traslaticio de tal "unción" cf. Duhm, o. c. p. 455; Penna, o. c. p. 590; Elliger, *Der Prophet* p. 125; W. Zimmerli-J. Jeremias, *The Servant of the Lord* (London 1965) p. 29 n. 79; Westermann, o. c. p. 291; Kissane, o. c. p. 274; Muilenburg, o. c. p. 709; Snaith, o. c. p. 199; Volz, o. c. p. 258.

[12] Cf. *supra* p. 343 y McKenzie, o. c. p. 180; Duhm, o. c. p. 455; Penna, o. c. p. 590; Elliger, *Der Prophet* p. 125; Volz, o. c. p. 257; Muilenburg, o. c. p. 709. Por las cartas de El-Amarna sabemos que los altos funcionarios recibían la unción del Faraón; cf. W. Beyerlin, 'Das Königscharisma bei Saul', ZAW 73 (1961) 191. Por su parte K. Baltzer, 'Zur formgeschichtlichen Bestimmung der Texte von Gottes-Knecht im Deuterojesaja', *Probleme biblischer Theologie*, Fs. Von Rad (München 1971) p. 35, advierte en 42. 1 *('etmok-bô)* un indicio del ceremonial de la instalación u ordenación. Por el contrario, no parece admisible la existencia de un ritual de unción de profetas; cf. S. Mowinckel, *He that Cometh* (Oxford 1959) pp. 6 s. n. 9; M. Noth, 'Amt und Berufung im A.T.', *Gesammelte Studien zum A.T.* (München 1966) pp. 330, 332.

de restauración y consuelo, que es la función que el profeta asume en Israel en este momento decisivo de su historia. Es este elemento, la investidura-misión, el que pone en claro el sentido vocacional del poema. Se concretiza a continuación con una serie de seis infinitivos finales que expresan tanto funciones de palabra *(qĕrō', naḥēm)* como de acción *(ḥăbōš, śûm, tēt)*: misión de anunciar y realizar la restauración (Westermann). En su conjunto traducen el contenido del "mensaje" cuyo destinatario es un acerbo de "pobres" *('ănāwîm)*, cautivos *(šĕbûyîm, 'ăsûrîm)* y gentes apesadumbradas *(nišbĕrê lēb, 'ăbēlîm)* a los que hay que llevar el anuncio de la libertad *(dĕrôr)*, la alegría *(śāśôn, tĕhillāh)* y el honor *(pĕ'ēr, hitpā'ēr)*. Este último motivo adquiere una significación peculiar y se volverá al mismo en versículos posteriores (7,9; cf. 49. 7; 53. 3). Encarna, posiblemente mejor que ningún otro, la situación del momento de un pueblo que, a pesar del edicto de liberación, es cautivo aún de hecho, que añora su patria *('ăbēlê ṣiyyôn)* y que se siente desarraigado, como planta espúrea, como pueblo sin nombre.

Los contactos de vocabulario con los "cantos" del "siervo" son múltiples [12a]: ambos profetas son enviados a anunciar, a llevar la liberación a cautivos (*'ăsûrîm, pĕqaḥqôaḥ*; cf. 42. 7; 49. 9) en el momento de gracia (*rāṣôn*; cf. 49. 8), a consolar a Sión (*naḥēm*; cf. 49. 13; 40. 1), a levantar su espíritu que se extingue (*kēhāh*; cf. 42. 3) y a hacer de ella un elemento de gloria (*hitpā'ēr*; cf. 49. 3). Estos contactos de léxico están corroborados con el anuncio del fin del exilio, el *mišpāṭ* que Yahweh proclamó por su profeta, el Déutero-Isaías, como su gran decisión del momento. El tono de seguridad y tranquilidad en el anuncio hacen de él más que la profecía del porvenir, la incitación a participar en el presente de la restauración que sigue a aquél.

De ahí que la segunda parte de su misión (vv. 4-6) se describa como una colaboración de Israel (cf. 49. 5) en su propia restauración (*bānû, ḥiddĕšû*; cf. 49. 8). En ella toman parte también los extranjeros (cf. 60. 10), ahora con papeles invertidos, sirviendo al Israel que ha vivido bajo su dominio, mientras éste recibe un estatuto sacro que le eleva social y religiosamente sobre los demás pueblos. En la descripción predomina una sensación de desquite, aunque se resalta sobre todo el sentido de la función religiosa de Israel frente a las demás naciones como pueblo sacerdotal de Yahweh (*kōhănê yhwh*; cf. 56. 6; *Ex.* 19. 6) reconocido por todos y recipendiario de sus ofrendas. De ese modo la liberación de Israel continúa unida a un reconocimiento universal de la religión de Yahweh, como veíamos se daba en la vocación del Déutero-Isaías y en la del "siervo".

4. *Estructuración: sección segunda*

Ese doble tema vuelve a ser glosado en la sección siguiente (vv. 7-9) en forma de oráculo de Yahweh que habla otra vez de Israel en tercera persona.

[12a] Cf. a este propósito Dion, o. c. pp. 37 s. ("Excursus: *Is.* 61. 1-3 et le cycle du Serviteur").

Es una "confirmación" y explicitación del mensaje precedente como obra exclusiva de Yahweh; la figura del profeta y la actuación del pueblo desaparecen. Formalmente tenemos aquí la misma organización tripartita que ofrecían los "cantos" del "siervo" analizados (proclamación, oráculo, confirmación/himno); aparecen incluso las formas hímnico-titulares, como atributos, en aposición al nombre de Yahweh *('ōhēb, śōnē')* (cf. 42. 5; 49. 7) y puestos en su boca, como en las inscripciones regias de oriente. El v. 7 [13] nos da la constatación del hecho, de la situación en que se encuentra Israel *(taḥat bōšet yāronnû)* y es así paralelo de vv. 1-3, donde éste aparece como "pobre, descorazonado, triste", "cubierto de ceniza y luto". En contraste con la "gloria" *(pĕ'ēr, kābôd*; cf. vv. 3,6) a que está destinado, Israel gime *(yāronnû)* ahora bajo el "oprobio y la vergüenza" *(bōšet, kĕlimmāh)* que han resultado ser el salario de su dolor (en el exilio; cf. 40. 1). Se trata verosímilmente de una referencia a la modestia de la liberación lograda, frente a la gran esperanza que había alimentado el Déutero-Isaías. Pero la verdadera recompensa le aguarda en su tierra (frente al Israel de la diáspora), una alegría eterna *(śimḥāh)* que anule ese gemido. El oráculo se sitúa así en los años que siguieron al edicto de Ciro, que no significó la libertad política y que no trajeron la gloriosa restauración esperada, el nuevo éxodo [14]. El fundamento de tal esperanza es la fidelidad de Yahweh que cumple el dictamen emitido *('ōhēb mišpāṭ... wĕnātattî pĕ'ullātām...)* (cf. 40. 1 ss., 10; 49. 4) [15], convirtiéndolo a la vez en testimonio universal ante las naciones que verán *(gôyīm... kol-rō'êhem...*; cf. 40. 5; 42. 6; 49. 6,7) y entenderán que es efecto de la bendición de Yahweh. Esto supone el restablecimiento de la alianza con su pueblo *(ûbrît 'ôlām 'ekrôt lâhem*; cf. 40. 11; 42. 6 ss.; 49. 5 s., 8 s.) [16] y la restauración de su "honor", el "nombre" (cf. 56. 5), participación del de su Dios revelado en él. La sección resume así de nuevo los dos aspectos de la misión del "siervo", pero éste no aparece por ninguna parte; es Yahweh mismo quien lo hace.

[13] La falsa división masorética (cf. *infra* n. [a]) y la interpretación de *mišneh* por "doble" han llevado generalmente a las versiones a corregir o nivelar (cf. 1QIsa. *ḥlqkm, tyršw, lkmh*; Muilenburg, o. c. p. 713) el texto, lo que ha obscurecido el sentido del v. y su relación con los siguientes. Normalmente se le une con el precedente y esto, a su vez, ha motivado quizá la división masorética *(boštĕkem)*, dado que en v. 6 los verbos están en 2.ª p. p. La interpretación dada más abajo salva la perfecta coherencia entre la constatación del hecho, la consecuencia *(lākēn)* y su motivación *(kî)*, sin necesidad de corregir el texto consonántico.

[14] Cf. Von Rad, o. c. p. 291; H. J. Kraus, 'Die ausgebliebene Endtheophanie. Eine Studie zu Jes 56-66', ZAW 78 (1966) 317-32.

[15] El par *mišpāṭ / pĕ'ullāh* conserva aún el sentido concreto jurídico ("lo decidido, la recompensa decretada") que tenían en 40. 10; 42, 1 ss.; 49. 4, pero ya se insinúa un matiz generalizador.

[16] En la expresión *kārat bĕrît* (cf. 55. 3) este último vocablo tiene netamente el sentido de "alianza"; el significado de "liberación" ya no es aplicable; cf. *supra* p. 341 n. [n].

61.7 *"(Ahora) bajo la vergüenza como (su) paga*
y (bajo) el oprobio gimen como su porción[a],
por eso en su tierra heredarán lo que (les) corresponde:
tendrán alegría eterna;
8 *pues Yo Yahweh, amador del juicio*[b]
odiador del fraude inicuo[c],
les daré su recompensa con (toda) fidelidad,
concertaré con ellos una alianza eterna.
9 *Será conocida entre las gentes su progenie,*
su descendencia en medio de los pueblos;
todos los que los vean los reconocerán:
sí[d], *son la progenie que bendijo Yahweh".*

[a] Leer *taḥat bōšet kĕmô mišneh* (cf. Duhm, o. c. p. 457, que ya lo sugiere), reteniendo lo restante sin correcciones: p. ej., *taḥat kî boštām* (Condamin, McKenzie, Elliger, Penna, Kissane), *taḥat bōšet ûkĕlimmāh rinnāh*... (Volz); *wārôq* (cf. 50. 6; Penna, Condamin, Kissane, Westermann) o *yārĕšû* (McKenzie) o *wĕrōgez* (Duhm) por *yārōnnû*; la expresión *kĕmô mišneh* está balanceada por el acusativo modal *helqām* que a la vez confirma el sentido de *mišneh*, "lo correspondiente, la paga"; cf. *supra* n. 13 y p. 326 n. [a]. El verbo *rānan* y el sustantivo *rinnāh* tienen también el sentido de "gritar de dolor" (cf. *Lam.* 2. 19; *Jer.* 14. 12; 51. 48; *Sal.* 17. 1; 32. 7 (?); 61. 2; 119. 169; 142. 7). El estico expresa la frustración de la esperanza en que vivía Israel. Para ese empleo de la preposición *taḥat*, cf. *Is.* 24. 5; *Hab.* 3. 7; *Job* 30. 14; *Prov.* 30. 21,22,23.

[b] Cf. *supra* n. 15.

[c] Vocalizar *bĕʿawlāh* (así Condamin, McKenzie, Penna, Kissane, BH). Su suerte actual es un robo de lo que les pertenece por decreto de Yahweh, que no lo puede tolerar y les dará fielmente todo lo que les corresponde.

[d] El *kî* no es conjunción de subordinación, pues no se da tal construcción con *hikkîr*, sino de causalidad (cf. *Gen.* 27. 23) o énfasis.

5. *Forma y tradición*

El capítulo se cierra con un canto (vv. 10-11) de alabanza y de acción de gracias en el que se celebra la esperanza como realidad ya vivida y se resumen los temas anteriores (Westermann, Penna). Su semejanza de forma y temática con 42. 1 ss.; 49. 13 es palmaria. Funciona así como parte final de un oráculo de exaudición (v. 7-9) al que la misión del "siervo" a los "pobres" sirve de lamento (Westermann)[17]. En síntesis, la perícopa ofrece el siguiente esquema:

a) *Proclamación personal*

1. Investidura *(rûaḥ... ʿālāy)*	61. 1a
2. Misión *(lĕbaśśēr... šĕlāḥanî)*	1bα
3. Destinatario *(ʿănāwîm... šĕbûyîm...)*	1bαβ
4. Mensaje *(liqrōʾ... dĕrōr...)*	1bβ-3α

[17] Cf. L. S. Liebreich, 'The Compilation of the Book of Isaiah', JQR 47 (1956-57) 137; Penna, o. c. p. 593; Westermann, o. c. p. 294; Elliger, o. c. pp. 24 ss

5. Efecto:
   — en Israel (*kōhănê yhwh*) 3bβ-4,6
   — en pueblos (*wĕrāʿû... ʾikkārêkem*) 5

b) *Oráculo-confirmación*

1. Situación (*bōšet... śimḥāh*) 61. 7

2. Oráculo:
   — fundamentación (*ʾănî ʾōhēb*) 8a
   — promesa (*pĕʿullāh... bĕrît*) 8b

3. Efecto:
   — en Israel (*nôdaʿ zarʿām*) 9a
   — en pueblos (*yakkîrûm*) 9b

Esta expresión de la propia vocación, concebida y vivida como "efusión de espíritu" y "unción", está profundamente anclada en la tradición profética, tanto en la más remota (cf. *3 Rey.* 19. 15 ss.: Eliseo; *1 Sam.* 10. 10; *Miq.* 3. 8: los nabíes)[18] como en la más inmediata (el "siervo"). Su sistemática utilización para delinear la figura del profeta revela ser la experiencia de vocación un elemento de primera magnitud en este momento histórico. A través de ella se encauza la desconcertante obra de restauración, que es el retorno de Israel, en la que lo profético asume toda la responsabilidad y todo el mérito, pues ya no hay rey. El nuevo Israel es obra exclusiva de la palabra, de la fe, mucho más que el primero. Como entonces también ahora la "vocación" es el motivo que pone en marcha a un pueblo desfallecido, pero esta vez desde una decisión de fe más honda, por ser más libre, al no jugar un papel exclusivo la liberación política, aunque no deje de ser un presupuesto imprescindible.

Por otra parte, la elaboración que profetas-poetas, que viven en un clima intenso y paradójico de desesperanza y de fe, hacen de la vocación-misión como elemento decisivo del momento, cambia el sentido del relato de vocación y de una "experiencia" lo convierten en un "poema"; de una narración apologética hacen un programa (Duhm), de una misión individual contradicha una promesa a la comunidad. El tema ha sido tratado aquí (vv. 1-3) de modo profundamente retórico. La sistemática evolución del mismo y su experiencia, junto con su empleo insistente y estereotipado, llevan a su agotamiento a pesar de continuar presentes en Israel los carismas[19]. De hecho, el Trito-Isaías es el último personaje bíblico que nos relata este momento decisivo de su función en el pueblo, como observa Westermann: "Es ist, soweit

[18] Cf. Zimmerli, o. c. p. 29 n. 79; la efusión del espíritu es más propia de las vocaciones indirectas (cf. *supra* pp. 15, 26, 113) de jueces y reyes, y del profetismo arcaico (cf. *supra* p. 165); Westermann, o. c. p. 291; S. Mowinckel, 'The "Spirit" and The "Word" in the Preexilic Reforming Prophets', JBL 53 (1934) 211.

[19] Cf. *infra* p. 405.

wir wissen, in der Geschichte Israels das letzte Mal, dass ein Prophet so frei und so sicher die Gewissheit ausspricht, dass Gott ihm mit einer Botschaft zu seinem Volk gesendet hat"[20]. La vocación profética se ha convertido ya en un presupuesto evidente e innecesario que no despierta la oposición; ya no resulta kerigmática.

[20] Cf. Westermann, o. c. p. 292.

PARTE QUINTA

SINTESIS LITERARIA Y TEOLOGICA

CAPÍTULO XVII

HISTORIA DE LA FORMA

1. *Género y Formas*

Los relatos de vocación pertenecen *uniformemente* al *género oracular,* es decir, son Literatura de revelación y como tal entran dentro del ámbito de la literatura profética. Poseen, en consecuencia, un carácter eminentemente "autobiográfico" en su origen, pues la revelación es asunto interior y personal[1] que no constituye objeto de "tradición histórica" sino por su posible repercusión. En ese sentido todas las vocaciones están relacionadas con acontecimientos básicos de la historia del pueblo, desde la migración patriarcal al retorno del exilio. Pero, en sí misma la vocación dice relación a una experiencia para nosotros incontrolable empíricamente, aunque perfectamente encuadrable e inteligible en una determinada circunstancia histórica. Desde este punto de vista tiene más razón Reventlow[2] cuando la cataloga como un subgénero de oráculo ("priesterliche Heilsorakel") que Wolff al considerarla como un "Memorabile", según la nomenclatura de Joles[3].

Esto hace que su existencia sea esencialmente literaria, es decir, consista como dato objetivo en su *relato,* provenga ya del mismo sujeto que la ha vivido, en caso de suponerse una experiencia psicológica real, o bien sea una construcción creada con la intención de justificar teológicamente una situación[4].

Esto último pudiera deberse bien al autor-compilador que recoge y ordena las antiguas tradiciones históricas, fijando la significación religiosa de sus figuras decisivas, o puede haberse originado en el estadio oral de aquéllas con el mismo sentido interpretativo a modo de "etiología" personal, según otros modelos históricos similares. Fuera del caso más favorable de los profetas escritores, que pueden haber sido ellos mismos autores más o menos inmediatos de los relatos, el carácter "privado" de su contenido les sustrae a la comprobación y fijación histórica y les hace objeto preferente de

[1] Cf. J. Lindblom, *Die literarische Gattung der prophetischen Literatur* (Uppsala 1924) pp. 53 ss.

[2] Cf. H. G. Reventlow, *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremias* (Gütersloh 1963) pp. 30 ss., 68 ss. Para una crítica general de su opinión cf. *supra* pp. 42 ss., 273 ss.

[3] Cf. H. W. Wolff, *Dodekapropheton I. Hosea,* BK XIV, 1 (Neukirchen 1965) pp. 10, 71; A. Jolles, *Einfache Formen* (Leipzig 1930).

[4] Cf. *infra* p. 404. En cualquier caso no se toca aquí el problema de la "objetividad" de tales experiencias o interpretaciones. Es esa una cuestión estrictamente teológica, por tratarse de referencias a la trascendencia, que cae fuera del planteamiento literario.

elaboración literaria. No surgen ni se transmiten como expresión de un acontecimiento vivido socialmente, carácter propio de la "tradición histórica", sino que poseen el carácter interpretativo y totalizador de lo profético, ya sean auténticas "previsiones" o "retrospecciones"[5].

Esta autonomía respecto de la concreción histórica facilita la aparición de tales relatos en los estratos más recientes de las respectivas fuentes o tradiciones. En compensación ello mismo les asegura un mayor grado de organización literaria interna y permite la creación de una estructura o esquema de motivos más persistente y aplicable a todos los casos.

Con todo, esta uniformidad "genérica" oracular de los relatos de vocación, por razón del tipo de experiencia que suponen, no permite agruparles a todos ellos bajo una misma "forma" literaria. En este sentido tenemos más bien una *pluriformidad* de relatos de vocación. Coinciden todos en el hecho de traducir una misma situación e intención teológica, la de afirmar la iniciativa divina en la conducción de la historia del pueblo, desde su constitución a su transfiguración, por medio del carisma del mando o de la palabra. En ellos aparece el espíritu religioso como principio creador de la comunidad y norma salvífica de su existencia. De este modo, el criterio de la uniformidad, de la delimitación de un "género", es la función que un determinado momento de la existencia del jefe cumple en la situación histórica del pueblo, y respectivamente su relato en la estructura del libro.

Es éste un criterio más bien de "contenido", perfectamente legítimo pero que no excluye una pluriformidad en la estructuración literaria que mira más bien a la "forma". Ambos elementos deben ser tenidos en cuenta[6]. Se puede así hablar de un "género" de "relatos de vocación" (uniformidad de situación y sentido) y de "varias" formas del mismo (pluriformidad de estructura literaria); su "Sitz" originario puede ser diverso, pero la "intención" es idéntica[7]. Los criterios para determinar el género fueron mencionados más arriba[8].

[5] Exagera H. Gressmann, *Mose und seine Zeit*, FRLANT 18 (Göttingen 1913) pp. 40 s., al afirmar: "Alle Berufungssagen sind a posteriori erdichtet, d.h., sie setzen voraus, was sie in die Stunde der Berufung antedatieren". Igualmente W. Beyerlin, 'Geschichte und Heilsgeschichtliche Traditionsbildung im A.T. (Richter VI-VIII)', VT 13 (1963) 6: "Jener Dialog (Gideons) ist... wie überhaupt alle Berufungssagen a posteriori und im Kenntnis der späteren Taten des Berufenen entstanden".

[6] Sobre la relación contenido-forma cf. *supra* p. 17 s. Análisis como el de W. Richter, *Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte* (Göttingen 1970), tienen en cuenta sólo el "esquema" o estructura formal.

[7] Cf. H. W. Hoffmann, 'Form-Funktion-Intention', ZAW 82 (1970) 345 s. La idea de vocación se da en todas las épocas y "escuelas" bíblicas, pero su formulación literaria no es idéntica. A este propósito dice H. Gross, 'Gab es in Israel ein "prophetisches Amt"?', ETL 45 (1965) 14: "... diese Berufungen... sind einzeln durchaus individuell geprägt und der jeweiligen Persönlichkeit angemessen; sie lassen sich nicht restlos in vorgegebene Schemata einordnen und bedienen sich daher auch nicht nur eines althergebrachten Formelschatzes". También G. Von Rad, *Theologie des A.T.*, v. II (München 1961) p. 51.

[8] Cf. *supra* pp. 15 s.

La primera división de los relatos analizados se ha atenido a su orden de aparición en la Biblia y nos ha servido para agruparlos en cuatro categorías:

a) Relatos de vocación de jefe (Abrahán, Moisés, Josué, Gedeón).

b) Relatos atípicos de vocación profética (Samuel, Elías, Eliseo, Amós, Oseas).

c) Relatos típicos de vocación profética (Isaías, Jeremías, Ezequiel).

d) Relatos "poéticos" de vocación profética (Déutero-Isaías, "Siervo de Yahwe", Trito-Isaías).

Se entrecruzan en ella los dos criterios de división: el del contenido (jefe-profeta) y el de la estructura (típica-atípica-poética). No es, pues, absolutamente válida, pero revela hechos importantes, como por ejemplo, la aparición de un esquema uniforme en el caso de los relatos más significativos e inequívocos (relatos típicos) y la posible evolución del mismo (relatos poéticos).

Ateniéndonos a una consideración meramente "estructural", cabe distinguir las siguientes especies de relatos de vocación:

a) Relatos vocacionales, que llamaríamos de "teofanía", en los que este elemento ocupa el "centro" de interés o de construcción de los mismos. Es el caso de los relatos de Abrahán (?), Samuel, Elías y Eliseo. Se caracterizan por un alto grado de elaboración literaria con gran equilibrio y simetría en la distribución de sus partes.

b) Relatos vocacionales de "oráculo" en los que esta forma profética sirve de esquema ordenador. No manifiesta una forma única y precisa, y la "palabra" puede admitir estructuraciones diversas:

1.º) acción simbólica (vocaciones de Amós y Oseas); 2.º) oráculo en prosa (relato sacerdotal de la vocación de Moisés, deuteronomístico de Josué); 3.º) proclamación oracular en forma poética (vocaciones del Déutero-Isaías, del "Siervo", del Trito-Isaías).

c) Relatos vocacionales de "misión" en los que ésta es el elemento determinante[9]. Los tenemos en las vocaciones de Moisés (J y E), Gedeón, Isaías, Jeremías, Ezequiel. La misión también es significativa en el caso de Elías y aún en el de Abrahán. Sin embargo, en estos, como en casi todos los de las

[9] Para otras tipificaciones cf. J. Fichtner, 'Berufung im A.T.', RGG³, v. I pp. 1084 ss. (*supra* p. 26 s.); J. G. De Fraine, *Berufung und Auserwählung im Zeugnis der Bibel* (Salzburg 1966) pp. 13 ss. (de envío, de visión de trono, de presentación divina, incompletas).

clases a) y b), aparece además el esquema operativo orden-ejecución. El tema de la misión se integra así en un módulo formal complejo como un momento más. Por la antigüedad de su origen literario, la secuencia estable de sus motivos y temas, la persistencia de su esquema en las diversas épocas y lo completo del mismo la forma última se manifiesta como la más primaria y original del relato de vocación; las restantes son formas derivadas que retienen uno u otro de los elementos de aquélla.

Las tendremos en cuenta a lo largo de esta síntesis, pero la atención se centrará en la forma típica y en sus diversos elementos.

2. *La forma típica*

Esta ha sido estudiada repetidamente en los últimos años, pero los resultados del análisis no son coincidentes. Vamos a recoger los principales en una tabla comparativa, para mejor apreciar los elementos que se manifiestan con mayor claridad y unanimidad.

Kutsch[10]	*Fichtner*[11]	*Zimmerli I*[12]	*Zimmerli II*
		Introducción	
	Locución divina		Descripción de visión
	Visión de trono		Exclamación de susto
Encargo		Designación	Purificación
Objeción	Objeción	Objeción	
Rechazo de objeción		Rechazo de objeción	Deliberación
	Misión / encargo	+Misión	
+Promesa de asistencia		Promesa de asistencia	Disponibilidad
Signo	Signo	Consagración	
		Misión	Misión

[10] Cf. E. Kutsch, 'Gideons Berufung und Altarbau Jdc 6. 11-24', TLZ 81 (1965) 75-84.

[11] Cf. Fichtner, o. c. pp. 1084 ss.

[12] Cf. W. Zimmerli, *Ezechiel*, BK XIII, 1 (Neukirchen 1969) pp. 16 ss.

Reventlow [13]	*Habel* [14]	*Schreiner* [15]	*Richter* [16]
Epifanía	Confrontación	Visión	
Lamento	Introducción	Introducción	Descripción de apuro
Introducción			
Promesa de asistencia			
Misión	Comisión	Encargo	Encargo
Objeción	Objeción	Oposición	Objeción
Renovación de misión	Aseguración	Promesa de asistencia	Aseguración
Acción simbólica	Signo	Signo	Signo
Explicación			

El inconveniente de varios de estos esquemas es que se apoyan fundamentalmente sobre uno o dos de los relatos de vocación, tomándolos como documento-base. Así Kutsch parte del relato de la vocación de Gedeón [17]; Zimmerli de los de Isaías y Jeremías [18]; Reventlow, Schreiner, Moreno del de Jeremías [19]. Más amplia es la base de que parten Habel (Gedeón, Moisés [J, E], Jeremías, Isaías, Déutero-Isaías), Richter (Moisés [J, E], Saul, Gedeón) y Fichtner (todos los relatos de vocación en general). Esto influye de modo decisivo en la determinación de la secuencia de momentos, a pesar de que éstos sean más o menos idénticos en las diversas estructuraciones. La diferencia es primordialmente cuestión de nomenclatura y de distinción de los distintos motivos o fórmulas.

[13] Cf. Reventlow, o. c. pp. 70 ss. En Gedeón es donde aparece "más claro" el lamento; cf. Beyerlin, o. c. pp. 6, 9; C. A. Keller, 'Über einige alttestamentlichen Heiligtumslegenden I', ZAW 67 (1955) 158 ss.; *supra* p. 124.

[14] Cf. N. Habel, 'The Form and Significance of the Call Narratives', ZAW 77 (1965) 297-323; I. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford 1963) pp. 192 s.

[15] Cf. J. Schreiner, 'Prophetsein im Untergang. Aus der Verkündigung des Propheten Jeremias, *Jer.* 1. 4-19', BiLeb 7 (1966) 15-28; también A. García-Moreno, 'La Vocación de Jeremías', EstBib 27 (1968) 49-68; comparando esta vocación con las de Isaías y Ezequiel descubre los siguientes elementos comunes: determinación del momento, visión, reacción del profeta, consagración, preparación a la misión, rebeldía del destinatario, castigo y esperanza.

[16] Cf. W. Richter, o. c. pp. 139 ss.; el mismo, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, BBB 18 (Bonn 1963) pp. 145 ss., 153 s.

[17] El "esquema" se comprueba también en Moisés (*Ex*, 3. 10-12), Jeremías (1. 5-10), Saúl (*1 Sam.* 10.1-7; 9. 21) y en las anunciaciones del N.T. (*Lc.* 1. 28-37, 13-20); cf. Kutsch, o. c. pp. 78 ss.

[18] Cf. R. Kilian, 'Die prophetischen Berufungsberichte', *Theologie im Wandel*, Fs. Tübingen (München 1967) pp. 359 ss.

[19] Cf. R. Kilian, o. c. pp. 365 ss., que critica la postura de Reventlow.

Más significativa es la exclusión de la teofanía, como elemento del esquema, que efectúan Kutsch y Richter en general por considerarlo elemento de otra tradición [20], así como Fichtner y Zimmerli de uno de los tipos de relato vocacional que ellos distinguen [21]. Más abajo discutiremos la significación de este elemento, determinante en el relato de vocación, y las modalidades de su presencia. Solitaria aparece, finalmente, en esta tabla comparativa la postura de Reventlow en su pretensión de encuadrar el "relato de vocación" dentro del esquema del "Heilsorakel". La pretensión ha sido objeto de repetidas críticas [22] y no ofrece muchas garantías de verosimilitud. Es indudable que la "vocación" pertenece al "género" profético-oracular, pero no es una "palabra" respuesta, surgida en un contexto de lamentación, ni una "palabra" mensaje a un destinatario distinto del que la recibe. Es más bien una experiencia constitutiva del sujeto que la vive, como palabra que esclarece el sentido de su actuación y que se concretizará en "oráculos" posteriormente.

Es así claro el origen "profético" de la experiencia y de su estructura narrativa, dado el carácter "revelatorio" (visual y auditivo) de la misma. Representa el momento de compromiso con la trascendencia en su repercusión histórica y social.

Por eso, su forma primaria es la vocación *directa* personal [23]. Pero cuando los profetas "escritores" comienzan a expresar tal experiencia, el esquema se halla ya perfectamente organizado en sus partes, lo cual obliga a retrotraer sus orígenes literarios. Estos deben buscarse en el "profetismo básico" que define el carácter de la religión de Yahweh en su raíz. Es ella en sí misma la que es "vocacional" como experiencia de Dios en la historia. Se define por un "encuentro" y una "orientación" sobre la garantía de un "signo". La percepción de Yahweh como "el Dios que sale al encuentro con una pretensión garantizada" es la que proporciona el arquetipo básico y fundamenta la continuidad del esquema de vocación. En realidad se trata de una estructura elemental, primaria, que se justifica por su misma simplicidad: una

[20] Cf. *supra* pp. 118 ss. Richter, o. c. pp. 141 s., estima la aparición como un elemento composicional en *Ex.* 3. 1 ss. y *Juec.* 6. 11 ss., aunque reconoce que "die Darstellung eines irgendwie gearteten religiösen Eingriffes dem Schema der Berufung vorausging". Lo que equivale, en mi opinión, a reconocer la teofanía como elemento constituyente del relato de vocación *directa*.

[21] Cf. *supra* p. 372.

[22] Cf. *supra* p. 143; J. Begrich, 'Das priesterliche Heilsorakel', ZAW 52 (1934) 81-92 = *Gesammelte Studien zum A.T.* (München 1964) pp. 217-31; Reventlow, o. c. p. 31; H. Wildberger, *Jesaja*, BK X (Neukirchen 1965) pp. 270 s. El subyacente oráculo sacerdotal se organiza así: fórmula "no temas", mención del fiel, motivación ("pues", proximidad del Dios salvador), aseguración de haber sido escuchado. Kilian, o. c. p. 367, pone en duda que se de tal clase de oráculos en la Biblia; el mismo, 'Ps. 22 und das priesterliche Heilsorakel', BZ 12 (1968) 172-85.

[23] Las vocaciones indirectas, p. ej., la de Saúl (*I Sam.* 9 s.) o de Baraq (*Juec.* 4. 6), suponen ya la aceptación del carismático que las enuncia, fundada en su vocación directa. Difícilmente podría partirse de aquéllas para descubrir el sentido original del relato de vocación (diversamente Richter, o. c. p. 142; Habel, o. c. pp. 320 s.). Es más normal suponer que el profeta se sirviera de su propio esquema vocacional para "llamar" al "juez-salvador"; cf. Kilian, o. c. p. 376; Richter, o. c. pp. 175 ss.

experiencia de revelación no es pensable ni construible de otro modo. Toda "palabra" supone una presencialización del interlocutor, y si viene de un ámbito no empírico, reclama un indicio que la garantice. Lo extraño es que no tengamos paralelos extrabíblicos precisos de relato de vocación, como los tenemos de "infancia de héroe" o de "oráculo". Literariamente resulta así una forma típicamente yahwista, lo que resalta más el puesto peculiar que el profeta ocupa en esta religión, pero sin duda, como experiencia religiosa, se dio también en otras religiones [24].

Se distinguen consiguientemente, y el análisis literario lo confirma, *tres momentos* o temas máximos en el relato de vocación, los cuales organizan en torno a sí los motivos o partes menores [25].

Aquéllos son: la *teofanía*, la *misión* y el *signo*. La articulación literaria de estos momentos y su integración en un todo narrativo trae consigo la presencia de otros ingredientes literarios que podemos caracterizar de modo genérico como *introducción* y *conclusión* del relato; esta última tiene normalmente la forma de recapitulación o confirmación de los elementos primordiales previos. Aunque son factores literariamente redaccionales o de composición, resultan esenciales a la forma en cuanto unidad literaria concreta, mientras el "esquema" estricto es un mero arquetipo ideal y deducido analíticamente. Dichos elementos, por otra parte, ponen de relieve la importancia que tiene y la autonomía con que el esquema ha operado en la tradición literaria, atrayendo en torno a sí otros ingredientes que lo completan. Se estructura de este modo la forma del relato de vocación en cinco partes, tres básicas y dos redaccionales o de enmarcamiento, cuyo contenido y sentido preciso vamos a analizar a continuación.

a) *Introducción*

Los relatos de vocación se inician comúnmente con cláusulas literarias que sirven para delimitarlos, situarlos e introducirlos. Son perícopas de origen redaccional, construidas con el intento de coordinar el material tradicional o experiencial en un todo coherente y continuo. Su función literaria es diversa según que el relato se halle incluido en un todo narrativo más amplio (p. ej., *Ex.* 2. 23-25; *Juec.* 6. 11; *Is.* 6. 1a; cf. *1 Sam.* 3. 1-3a; *3 Rey.* 19. 1-3a; *4 Rey.* 2. 1) o inicie él mismo la obra o sección (p. ej., *Jer.* 1. 1-3;

[24] A este propósito asegura Volz: "Das was die grossen Männer der Religion zum Auftreten veranlasste, war immer eine *visio Dei*"; cf. P. Volz, *Der Prophet Jeremia*, KAT (Leipzig 1922) pp. 6 s.

[25] Cf. G. Fohrer, *Überlieferung und Geschichte des Exodus*, BZAW 91 (Berlin 1964) p. 36 ("Visionäres Erlebnis, Antwort, Willensabsicht"); H. Lamparter, *Prophet wider Wille. Der Prophet Jeremia* (Stuttgart 1964) p. 34 ("Schau, Ruf, Auftrag"); Kilian, o. c. p. 376 (por parte de Dios, vocación y envío; por parte del hombre, aceptación o repulsa). No tiene, en cambio, validez la organización trimembre del relato de vocación (*Jer.* 1. 4-10/11-12/13-19; *Is.* 1-7/8-9/11-13; *Amós* 7. 1-3/4-6/7-9) que menciona S. Mowinckel, 'Die Komposition des deuterojesajanischen Buches', ZAW 49 (1931) 89.

Ez. 1. 1-3; cf. *Jos.* 1. 1; *Os.* 1. 1-2a). En este caso la introducción al relato se mezcla en su contenido y función con la del libro en su totalidad, cambiando incluso su sentido inicial. Aparece entonces más claro su carácter de evento inicial que orienta y da la clave interpretativa de la obra como expresión literaria y síntesis de la actuación de su sujeto. El contenido suele aportar los datos de la *situación general*: lugar, fecha, personajes y condiciones históricas del momento vocacional[26]. A veces se insinúa ya aquí su sentido teológico de respuesta a una situación histórica determinada que encierra en sí toda vocación personal en el Antiguo Testamento (cf. *Ex.* 2. 23-25; *Juec.* 6. 11).

Entre todas esas precisaciones que sitúan el evento en su concreción histórica, resalta sobre todo el elemento de la *datación* con que suelen ser presentados estos relatos. No existe una fórmula fija ("en el año... en los días... cuando"); en algunos casos la fecha está en relación con la "muerte" del rey o del predecesor en la función carismática (*Is.* 6. 1; *Ex.* 2. 23; *Jos.* 1. 1; cf. *4 Rey.* 2. 1). El grado de precisión varía de acuerdo con el acontecimiento o personaje con que es relacionado (cronología "regia": *Ex.* 2. 23; *Is.* 6. 1; *Jer.* 1. 1-3; *Ez.* 1. 1-2; cf. *Os.* 1. 1; cronología "profética": *Jos.* 1. 1; *4 Rey.* 2. 1; cronología "implícita": *Juec.* 6. 11; *3 Rey.* 19. 1; *1 Sam.* 3. 1-3). La ausencia de datación en la vocación de Abrahán encierra el testimonio implícito de ser ella el inicio de la Historia de la Salvación; puede, con todo, vérsela enmarcada en el contexto cronológico de la genealogía precedente con la que está íntimamente unida[27].

La insistencia en este elemento descubre el valor literario del relato como "memorandum" fehaciente con precisa concreción histórica. Trata de presentar una vivencia personal como evento histórico. Se atiene así al uso oriental de datar los documentos más decisivos, en especial los contratos[28]. A través de ella el relato de vocación sitúa la palabra de Dios en el tiempo, en la historia del pueblo. En el caso, sobre todo, de la vocación profética se resalta este carácter "eventual" de la palabra divina, ligada esencialmente a un momento histórico en el que surge y al que transforma. Las palabras de Yahweh, en la concepción bíblica, son los auténticos episodios de la Historia de Israel; su precisación en el tiempo nos revela la importancia que para la teología yahwista tienen como acciones salvíficas[29]. En este contexto la misión de los profetas, como portavoces de Yahweh, posee una decisiva signi-

[26] Cf. Zimmerli, o. c. pp. 21 s.

[27] Cf. *supra* p. 55.

[28] Cf. Zimmerli, o. c. p. 41; H. Wildberger, *Jesaja*, BK X (Neukirchen 1965 ss.) p. 242; R. Knierim, 'The Vocation of Isaiah', VT 18 (1968) 49; B. Renaud, 'La vocation d'Isaïe. Expérience de la foi', VieSpir 119 (1968) 130.

[29] Cf. G. Von Rad, *Theologie des A.T.*, v. I (München 1962) p. 356. Desde el mismo presupuesto teológico se datan las visiones en general, sobre todo en Ezequiel y Zacarías; cf. F. Horst, 'Die Visionsschilderungen der alttestamentlichen Propheten', EvT 20 (1960) 195. No se datan, en cambio, las "conversiones", lo que pone de relieve su diferenciación de las vocaciones; cf. P. Volz, *Der Prophet Jeremia*, KAT (Leipzig 1922) p 3.

ficación teológica en cuanto suceso de la Historia de la Salvación; es el momento de encarnación de la palabra divina. Significa un hecho histórico más decisivo que cualquier otra vicisitud de la historia socio-política del pueblo, aquél que las aclara todas. Supone, además, el gran suceso de la vida personal del propio profeta a partir del cual podrá decir: "verdaderamente me envió el Señor a vosotros para anunciaros esto" (*Jer.* 26. 12). Desde ese momento toda su existencia queda determinada en su rumbo y misión.

Por eso mismo la datación ofrece a la vez el punto de mira preciso desde donde la vocación del carismático y su mensaje o acción tienen sentido como respuesta a una situación histórica concreta. Esta concreción está suponiendo que la "palabra divina" es siempre una experiencia histórica, no meramente ideológica o abstrata [30]. Igualmente el carisma es en última instancia una función de la fe en la historia: Moisés es inconcebible sin la opresión de Egipto, Jeremías sin la crisis del Reino, Ezequiel sin la "Golah". La situación es el correlato del carisma, acaso su posibilidad.

Otro elemento que suele aportar la introducción es el de la *localización* de la teofanía-misión. Generalmente se da en un "lugar" sacro *(māqôm)* (*Ex.* 3. 1,5; *Jos.* 5. 13,15; *Juec.* 6. 11,24; cf. *Gen.* 12. 6; *Ex.* 20. 24) y en conexión con un "altar" (*Juec.* 6. 24; cf. *Gen.* 12. 7,8); o bien es el Templo mismo el "lugar" de tal manifestación (*Is.* 6. 1; probablemente *Jer.* 1. 10; cf. *1 Sam.* 3. 2 s.; *Amós* 9. 1; *Ex.* 25. 8,22). El caso de Ezequiel es sólo una excepción aparente, pues el carro teofánico se le considera en relación con la 'gloria de Dios' que habita en el Templo y al que abandonará (cf. 10. 10) [31]. La experiencia teofánica va unida a la fe en la presencia divina en el santuario, por eso tales experiencias se tienen en un "lugar" sacro o hacen sacro el lugar en que se tienen. Esto les otorga un inconfundible carácter cultual y cabe suponer que realmente su vivencia está de alguna manera ligada al culto y a su ideología, como aparece claro en el caso de Isaías. En ese sentido se puede admitir que la experiencia de vocación tiene su situación vital en el culto, en el "santuario", sin que por eso represente la ejecución de un ritual fijo [32].

b) *Teofanía*

El momento primero que normalmente ofrecen los relatos de vocación es el del encuentro teofánico, el enfrentamiento de Dios con el hombre. No constituye un simple "motivo" literario [33], sino un elemento estructural de primer orden, psicológica y teológicamente considerado. El es el que crea la "situación" de vocación y posibilita el compromiso personal que ésta su-

[30] Cf. A. Weiser, *Das Buch des Propheten Jeremia*, ATD (Göttingen 1960) p. 4.

[31] Cf. *supra* p. 307. Sobre la posible significación "cúltica" de la orilla del Canal "Kebar" cf. ib.

[32] Cf. Weiser, o. c. p. 147; el mismo, *Die Psalmen 1-60*, ATD (Göttingen 1959) p. 18; Richter, o. c. p. 179; *supra* p. 280 e *infra* nn. 37 y 42.

[33] Cf. Habel, o. c. pp. 297 ss., 320 s.

pone [34]. Literariamente está ya requerido por el mismo "Sitz im Leben" de la forma [35]; y en el caso de la "vocación directa" que estudiamos es su momento constitutivo y distintivo, no una mera formalidad. Sin embargo, esto no supone todavía un juicio sobre la objetividad de tal experiencia religiosa. En todo caso, ésta se construye psicológica y literariamente a partir de un encuentro con la divinidad.

Por lo demás, se trata de una forma literaria conocida en la literatura religiosa y desde luego en la bíblica. Caracteriza a toda la llamada literatura de revelación que gira en torno a la percepción de Dios. En la Biblia tenemos abundantes descripciones de este encuentro con la divinidad del que la teofanía de vocación es sólo una clase. Pero no todas las experiencias religiosas o percepciones de lo divino se han de considerar "teofanía". J. Jeremías [36] prefiere reservar esta denominación para los fenómenos cósmicos ("Begleitungstände") que presencializan a la divinidad, mientras Pax y Westermann [37] les dan el nombre de "epifanía" y reservan el apelativo de "teofanía" o "epifanía total" para la "aparición" directa de la divinidad. Siguiendo esta segunda dirección aquí llamamos "teofanía" a la percepción sensible y directa de la divinidad en cuanto forma individual o personal, no en cuanto elemento cósmico, telúrico o metafísico.

Aunque no nos interesa de modo directo, no hay que olvidar la estructura (venida, conmoción cósmica, intervención divina) ni los fenómenos (nube, rayo, fuego, estruendo, temblor...) que componen la epifanía o "teofanía" cósmica [38]. Estos parecen tener origen diverso, pudiéndose distinguir epifanías de tempestad, epifanías de terremoto y quizá epifanías volcánicas [39]. La tradición literaria posterior los mezclará y estarán presentes en las "teofanías" o "epifanías de aparición" como "acompañamiento" de la divinidad en su manifestación. En Israel la "teofanía" normativa es la del Sinaí (*Ex.* 19. 16 ss.) cuyo influjo se deja sentir en los relatos posteriores del género, en especial en las teofanías proféticas [40]. Por razón del modo de la experien-

[34] Cf. *supra* nn. 20 y 24; C. Barth, 'Theophanie, Bundschliessung und neuer Anfang am dritten Tage', EvT 28 (1968) 525 ss.

[35] Cf. *infra* p. 400.

[36] Cf. J. Jeremias, *Theophanie* (Neukirchen 1965) pp. 1 s.

[37] Cf. E. Pax, *EPIPHANEIA. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie* (München 1955) pp. 29 s.; C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen* (Göttingen 1961) p. 74; J. L. Crenshaw, 'Amos and the Theophanic Tradition', ZAW 80 (1968) 203 n. 1; J. T. Burtchaell, 'Theophany (O.T./N.T.)', *New Catholic Enciclopaedia*, v. 14 p. 69; H. P. Müller, 'Die kultische Darstellung der Theophanie', VT 14 (1964) 190.

[38] Cf. Jeremias, o. c. pp. 15 s., 85 ss. (analiza la estructura, los motivos y su origen cananeo); Westermann, o. c. pp. 73, 75; Pax, o. c. p. 30.

[39] Cf. E. C. Kingsbury, 'The Theophany Topos and the Mountain of God', JBL 86 (1965) 205-10; Westermann, o. c. p. 75 (volcánica la de *Ex.* 19); J. Koenig, 'Aux origines des théophanies iahwistes', RHR 169 (1966) 1-36 (volcánica la teofanía del Sinaí y otras).

[40] Cf. Westermann, o. c. pp. 74 s.; Jeremias, o. c. pp. 112 s.; J. Barr, 'Theophany and Anthropomorphism in the Old Testament', SVT 7 (1960) 34 ss.; H. Schmid, 'Gottesbild, Gottesschau und Theophanie', Jud 23 (1967) 246 ss., 254 s.

cia cabe distinguir con Hempel[41] tres tipos de "teofanías": "real", visionaria y cúltica. La existencia de ésta, defendida sobre todo por Weiser[42] a partir de los Salmos, ha sido rebatida por muchos autores[43] y desde luego la debemos excluir del ámbito de las teofanías de vocación. Equivaldría a una representación cúltica de la epifanía de Yahweh (con los elementos: nube, arca - querubines, *šôpār, yôbēl, tĕrû'āh,* "Yo Yahweh", pronunciado por el sacerdote) como expresión de la presencia divina en el templo; en realidad, es esta epifanía la que supone también Reventlow[44] en su concepción de la vocación profética como "ceremonia litúrgica". Sin embargo, aunque posea rasgos cúlticos, a dicha vocación le falta "der Charakter kultischen Geschehens", como dice Westermann[45].

La teofanía de vocación se presenta más bien como una experiencia psicológica que incluye dos elementos esenciales: la visión y la audición, el 'aspecto' y la 'palabra' de Dios. Esta aisladamente no se la considera "teofanía", aunque en rigor sea la percepción más profunda de la divinidad. Por otra parte, la percepción visual nunca es "muda" en la Biblia; la "teofanía" no es nunca un mero "espectáculo"[46]. De aquí que en los relatos teofánicos aparezcan las dos raíces verbales: *rā'āh* (ver) y *'āmar* (decir). Su forma es doble, ya se considere la experiencia desde la divinidad que se manifiesta y habla (*wayyērā'*; cf. *Gen.* 12. 7; *Ex.* 3. 2; 6. 3; *Deut.* 31. 15; *Juec.* 6. 12; cf. *Gen.* 17. 1; 26. 24; 35. 9; *3 Rey.* 9. 2; cf. *Lev.* 9. 4,23)[47], ya desde el hombre que ve y escucha (*rā'îtî/rā'āh* [*wĕhinneh*]; cf. *Jos.* 5. 13; *Ex.* 3. 2; *Amós* 9. 1; *Is.* 6. 1; *Ez.* 1. 1,4)[48]. Se trata de estructuras semánticas elementales no reservadas al género teofánico, aunque la primera sea de uso constante en él. A partir de aquí el elemento visual dará lugar a la descripción y el auditivo a la interpelación o diálogo teofánico de que hablaremos a continuación.

[41] Cf. J. Hempel, 'Theophanie', RGG³, v. VI p. 842.

[42] Cf. A. Weiser, 'Zur Frage nach den Beziehungen der Psalmen zum Kult. Die Darstellung der Theophanie in den Psalmen und in Festkult', *Festschrift Bertholet* (Tübingen 1950) pp. 513-31 (*supra* n. 32); Müller, o. c. pp. 183 s., 191; sobre la fórmula de epifanía "Yo soy Yahweh..." cf. S. Mowinckel, 'The Name of the God of Moses', HUCA 32 (1961) 123; W. Zimmerli, 'Ich bin Yahweh', *Geschichte und Altes Testament*, Fs. Alt (Tübingen 1953) pp. 179-209; E. C. Kingsbury, 'The Prophets and the Council of Yahweh', JBL 83 (1964) 279-86 (relaciona las teofanías con la festividad de Año Nuevo). No me ha sido accesible el artículo de A. M. Dubarle, 'La manifestation théophanique dans la liturgie d'Israel', *Lex orandi* 40 (1967) 9-23.

[43] Cf. Jeremias, o. c. pp. 118 ss.; Westermann, o. c. p. 75; K. Elliger, *Jesaja II*, BK XI (Neukirchen 1970) p. 12. Ultimamente M. Oliva, 'Revelación del nombre de Yahweh en la "Historia Sacerdotal": *Ex.* 6. 2-8', Bib 52 (1971) 1-19, rechaza el carácter cultual de la expresión "Yo soy Yahweh" en el texto citado.

[44] Cf. H. G. Reventlow, *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia* (Gütersloh 1963) pp. 46, 75; *supra* pp. 42 ss., 203, 274.

[45] Cf. Westermann, o. c. p. 74.

[46] Cf. *infra* p. 385.

[47] Cf. Barr, o. c. p. 32; J. Lindblom, 'Theophanies in Holy Places in Hebrew Religion', HUCA 32 (1961) 96 n. 8.

[48] Cf. Horts, o. c. p. 195: "... Die Visionsschilderung... beginnt vorwiegend mit einem eröffnenden "Ich sah"... Komplizierter verhält sich mit den Visionseröffnungen bei Hesekiel...".

Con frecuencia el elemento visual es únicamente *mentado*, quedando implícito. La fórmula normativa de la *aparición* suele ser: *wayyērā' yhwh/ mal'āk yhwh 'el...bĕ* (cf. *Gen.* 12. 7; 17. 1; 18. 1; 26. 24; 35. 9; *Juec.* 6. 12; 13. 3; *3 Rey.* 9. 2). Esta última preposición tiene un claro sentido de *bet essentiae* en *Ex.* 6. 2 (P) y posiblemente también en *Ex.* 3. 2: "se le apareció el ángel de Yahweh *como* una llama ardiente que salía de una zarza" [49]; así como en *Deut.* 31. 15: "se le apareció Yahweh en la tienda *como* una columna de nube". La fraseología es sin duda teofánica (cf. *Ex.* 3. 16; 16. 10; *Num.* 14. 10; *3 Rey.* 3. 5; *Sal.* 102. 17), pero se utiliza también en el lenguaje corriente (cf. *Gen.* 1. 9; 46. 29; *Lev.* 13. 57). La simple mención, sin descripción, aparece asimismo en los casos en que la teofanía es relatada como *visión* (*rā'îtî, wā'er'eh*; cf. *Amós* 9. 1; *Is.* 6. 1), a la que puede seguir la partícula *wĕhinneh* (cf. *Ez.* 1. 4,15,27; 8. 2) [50]. Más rara es la substitución (o complementación) de estas fórmulas típicamente teofánicas por otros predicados ya sumariamente descriptivos como: *bô'*, "entró" (cf. *1 Sam.* 3. 10), *niṣṣab*, "se colocó" (cf. *Amós* 9. 1), *'āmad*, "se puso en pie" (cf. *Deut.* 31. 15), *'ābar*, "pasó" (cf. *3 Rey.* 19. 11 = *Ex.* 33. 19; 34. 6).

El carácter implícito de este tipo de teofanías llega a su extremo en el relato de la vocación de Jeremías, donde no aparece ninguna fórmula teofánica y la presencia de la divinidad se ha de deducir por el contexto (v. 10). Con todo, este modo no descriptivo de referir la teofanía, que predomina sobre todo en los relatos de vocación más "teológicos" (Abrahán, Moisés (P), Josué, Samuel, Amós), era ya conocido y usado en la Literatura ugarítica. En sus teofanías la presencia divina se describe con predicados como: *yrd*, "bajó" (cf. *Num.* 12. 15), *qrb*, "se acercó" [51]; en ellas predomina el elemento auditivo, la palabra. Posiblemente es un tipo de teofanía más propio de religiones icónicas y ritualistas que conocen la "faz" de su dios y el modo cúltico de su aparición, y consiguientemente no necesitan describirlo.

Sin embargo, los relatos bíblicos de vocación más antiguos, que se apoyan en una "tradición" y no son mera construcción, no se contentan con esa *mención* teofánica, sino que añaden una *descripción* de la divinidad que se manifiesta. Este era ya el caso de las teofanías del Génesis (15. 17; 18. 1-16; 28. 10-22 [35. 1-8]; 32. 2,23-32). A veces, como sucede también en estas teofanías, el elemento de aparición es el "ángel (mensajero) de Yahweh", configurado y disimulado como un "hombre" que habla, extiende su mano

[49] Sobre la significación teofánica del "ángel" cf. *supra* pp. 76, 121, 124, 129, 191; Lindblom, o. c. pp. 101 s.; Barr, o. c. pp. 33 s., 37. El *mal'āk*-mensajero de dioses y reyes aparece en la literatura ugarítica; su utilización en las teofanías pone de relieve el valor de éstas como "palabra"; cf. J. F. Ross, 'The Prophet as Yahweh's Messenger', *Israel Prophetic Heritage*, Fs. Muilenburg (New York 1962) pp. 98-107; *supra* p. 44.

[50] La fórmula más completa, *wayyiśśā' 'ênāyw wĕhinneh* (cf. *Gen.* 18. 2; *Juec.* 5. 13), es también usual en hebreo (35 veces) y en ugarítico *(bnši 'nh wyph)*; Zimmerli, *Ezechiel* pp. 27, 76.

[51] Cf. C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook* (Rome 1965) p. 247 (2 Aqht: I: 17), 250 (Krt: 36 s.). En el ciclo de Baal-Anat no se puede hablar de "teofanías", pues en él se ofrece un drama de dioses.

y toca (cf. *Jos.* 5. 14; *Juec.* 6. 11,21; *3 Rey.* 19. 5,7; cf. *Is.* 6. 6; *Jer.* 1. 9; *Ez.* 2. 9 ss.), y que se identifica más o menos con Yahweh mismo [52]. Otras veces el "ángel" que presencializa a la divinidad, toma forma de "llama" (*Ex.* 3. 2; cf. *Gen.* 15. 17; *Juec.* 13. 20; 6. 21) o se aparece en ella. Otros elementos epifánicos son, p. ej., la "nube" (*Deut.* 31. 14), el "carro de fuego" (*4 Rey.* 2. 11; cf. 1. 1a, "tempestad"), la "brisa" (*3 Rey.* 19. 11). En general es el "fuego" el elemento epifánico que juega el papel determinante en la presencialización de la divinidad en Israel como en otras muchas religiones; se trata de un símbolo religioso fundamental (cf. a este respecto *Juec.* 6. 21; 13. 20; *3 Rey.* 19. 11 s.; *4 Rey.* 2. 11 y sobre todo *Ez.* 1. 4-17, de entre los relatos vocacionales). En el último hay una clara pretensión de describir o transcribir el "aspecto" *(mar'ēh)* de Dios mismo. Pero las sucesivas aproximaciones no logran desvelar la "faz divina" [53]. Este procedimiento de aproximación gradual que va dando el contorno epifánico y preparando la aparición de la forma culminante es utilizado en otros relatos [54], principalmente en *3 Rey.* 19. 11 con el que coincide además en los elementos descriptivos de epifanía de tempestad y terremoto, y que está indudablemente emparentado con la epifanía del Sinaí [55].

Is. 6. 1-4, dentro de esta misma pretensión de ofrecer el "rostro" de Dios, se orienta en otra dirección. Ofrece una descripción de Yahweh sentado en su trono y del contorno que le rodea [56]. Su antecedente más neto, tanto en el elemento visual como en el auditivo, es *3 Rey.* 22. 19-22. También *Ez.* 1. 26 habla de "trono", pero el sentido de la escena es completamente diverso. En un caso se trata de la "sala del trono" a cuyo ámbito y consejo es "admitido" el profeta; sala del trono del templo-palacio terrestre-celeste donde está "sentado Yahweh-Rey", rodeado de su corte. En el otro, es Yahweh el que "viene" al encuentro del profeta sobre un trono móvil, una carroza, dentro de un contexto epifánico de tempestad, al parecer sin relación alguna con la "corte" y consejo divinos.

Tenemos así dos tradiciones teofánicas en el elemento visual: una que utiliza los elementos de la epifanía de tempestad, combinados quizá con los de la "parusía", "adventus" regio o procesión cúltica [57], a la que pertenece *Ez.* 1 y tal vez *Is.* 40. 3-5 [58]; otra que parte de la ideología y representación aúlica y cúltica de Yahweh-Rey que preside su "consejo" [59], a la que corres-

[52] Cf. *supra* n. 49.
[53] Cf. *supra* p. 306.
[54] Cf. *supra* pp. 19, 140, 155, 171, 222, 335.
[55] Cf. *supra* nn. 39, 40 y p. 158.
[56] Cf. *supra* p. 243.
[57] Cf. *supra* p. 330; para la historia de la "parusía" en el mundo clásico y bíblico cf. A. Oepke, 'Parousía', TWNT, v. V pp. 856 ss.
[58] Cf. *supra* pp. 305, 330 s.
[59] Cf. *supra* p. 328 n. 8, los estudios de Kingsbury, Cross, Robinson, Sinclair, Miller, Muilenburg, Baltzer. Wildberger, o. c. p. 255, advierte que en el relato de *Is.* 6 se da ya un cruce entre el esquema de corte y el de visión inaugural. Acerca de la funcionalidad de estas ideas en Israel adviértase la proximidad y el paralelismo de construcción del Templo y del palacio real con su sala del trono en *3 Rey.* 6-7; 10. 18-20.

ponde *Is.* 6. 1 ss.; 40. 1 s.; 42. 1 ss. y probablemente *Jer.* 1. 4 ss. No parece, pues, acertado equiparar sin más las teofanías de Isaías y de Ezequiel, aun dentro de una cierta identidad de concepción [60]. Ni por otra parte hay motivo suficiente para concluir de la ausencia de descripción teofánica en *Jer.* 1. 4 ss. a un doble modelo de relato de vocación, dominado uno por la "palabra" y otro por la "visión" [61]. El relato de Jeremías, con su presentación del mismo como "profeta de las naciones" y su investidura como *pāqîd* de los pueblos, está funcionando en el contexto del "consejo" aúlico en el que Yahweh designa su "visir" [62]. Ya vimos más arriba que esta ausencia descriptiva es un procedimiento normal de la tradición teofánica [63]. Cuando la teofanía entra como elemento de un esquema complejo puede crear variantes según el predominio que ejerce en el mismo, pero no precisamente formas distintas.

Esta variedad de representación refleja una doble mentalidad religiosa, que probablemente está ya presente en las antiguas concepciones del "encuentro" y la "presencia" que expresan la "tienda" y el "arca" [64].

Pero donde empieza a manifestarse lo específico de la teofanía de vocación y su distinción de otras teofanías es en el elemento auditivo, en la "palabra" con que la manifestación se completa [65]. Suele configurarse en primer lugar como un "diálogo teofánico" esencialmente orientado a resaltar la "presencia divina". Estamos, pues, todavía en el ámbito de la teofanía, no de la revelación o palabra propiamente tal, del "mensaje" como elemento último de la experiencia total. No obstante, ambos momentos de la palabra están íntimamente relacionados y a veces se presentan sin solución de continuidad.

En algunos casos el diálogo teofánico se inicia con una "llamada" *(qārā')* expresa que reproduce un cliché lingüístico conocido en la Biblia. La fórmula completa la tenemos en *Ex.* 3. 4: *wayyiqrā' 'ēlāyw 'ĕlōhîm... wayyō'mer mōšeh mōšeh wayyō'mer hinnēnî*. Incluye las raíces verbales *qārā'* y *'āmar*, el nombre propio del llamado y la respuesta de éste (cf. *Gen.* 22. 11) [66]. Esta

[60] Cf. Zimmerli, o. c. p. 35, y sobre todo Kingsbury, o. c. p. 282.
[61] Cf. Zimmerli, o. c. pp. 16 ss.; Kilian, o. c. pp. 359 ss.; Richter, o. c. p. 142 n. 12.
[62] Cf. *infra* pp. 392, 401.
[63] Cf. *supra* p. 380.
[64] Cf. Von Rad, o. c. pp. 249 s. De ser segura su existencia se podría relacionar esa doble ideología con las festividades de "Renovación de la Alianza" y "Entronización de Yahweh". Sobre aquélla últimamente R. Schmitt, *Zelt und Lade als Thema alttestamentlicher Wissenschaft* (Gütersloh 1972).
[65] Como elemento "auditivo" de la teofanía se presentan también "ruidos" o diálogos que desarrollan las formas teofánicas, así en los casos de Isaías, Ezequiel o Déutero-Isaías, pero como ingredientes de la "escena" o elemento "visual".
[66] En esta fórmula, que pertenece al lenguaje corriente, es típica y exclusiva del uso teofánico la repetición del nombre del llamado (cf. *Gen.* 22. 11; 46. 2; *Ex.* 3. 4; *I Sam.* 3. 10); cf. I. Lande, *Formelhafte Wendungen der Umgangssprache im A.T.* (Leiden 1949) pp. 19 s.; L. Köhler, 'Archaelogisches 19. Hebräische Geschprächformen', ZAW 40 (1922) 37. Como "Anruf" que es, supone un contexto de distancia, apto para interpretar la "vocación" divina. El verbo *qārā'* aparece en otros relatos, pero con diferente contenido semántico: *Gen.* 12. 8; *Juec.* 6. 24 ("invocar"); *Is.* 6. 3 ("clamar"); *Os.* 1. 4 ("nombrar"); *Amós* 7. 4 ("convocar"); *Is.* 40. 2 ss. ("proclamar en alto").

fórmula la encontramos usada por un padre al dirigirse a su hijo (*Gen.* 27. 1), por el rey al hablar a su súbdito (2 *Sam.* 1. 7; cf. 2 *Sam.* 9. 2, una variante), por el sacerdote al preguntar a su ayudante (*1 Sam.* 3. 16). A veces se emplea sólo la raíz verbal *'āmar*, p. ej., en boca de un padre dirigiéndose a su hijo (*Gen.* 37. 13) o de un hijo dirigiéndose a su padre (*Gen.* 22. 7; 27. 18) o de un rey dirigiéndose a su súbdito (*1 Sam.* 22. 12); puede incluso substituirse en esta fórmula el nombre propio por un determinativo de relación (padre, hijo, señor, siervo). Especialmente interesantes son los casos en que la fórmula es puesta en boca de Yahweh o de su "ángel" (*Gen.* 22. 1-11; 31. 11; 46. 2). Este uso teofánico (en visión o sueño) encuentra un empleo sistemático en *1 Sam.* 3. 4-10, donde aparece como un giro del lenguaje corriente que expresa la relación criado-amo (*hinnēnî kî qārā'tā lî*; cf. v. 5,6,8, 16) y es sustituida por la posible fórmula cúltica más precisa: *dabbēr yhwh kî šōmēa' 'abdĕkā* (v. 9 s.)[67]. La fórmula, pues, en su integridad aparece sólo en los relatos de vocación de Moisés y Samuel, y se puede suponer en *Is.* 42. 6 (*qĕrā'tîkā*) y 49. 1 (*qārā' bĕšēm*). Expresiones similares, en cuanto representan también una interpelación, las tenemos en los de Gedeón (*Juec.* 6. 12, *saludo*: *wayyō'mer 'ēlāyw yhwh 'immĕkā gibbôr heḥāyil*)[68], Elías (*3 Rey.* 19. 13, interrogación: *wayyō'mer māh lĕkā pōh 'ēliyyāhû*). Este último es curiosamente paralelo a los giros interrogativos con que se inicia el diálogo en las teofanías cananeas: *mat krt k...*[69].

En algunos casos el diálogo teofánico, iniciado con esas fórmulas, se prolonga más allá en un intento de precisar el ámbito teofánico. A Moisés y Josué se les prohibe el acceso indiscriminado al mismo (*Ex.* 3. 5 = *Jos.* 5. 15), indicando su naturaleza sacral (cf. *Ex.* 19. 12 ss., sacralidad del monte). A Elías sucesivas órdenes, que él ejecuta, le van aproximando al encuentro definitivo con Yahweh (*3 Rey.* 19. 5-11a). A Eliseo su propio maestro le instruye sobre el descubrimiento de aquel ámbito como teofanía de vocación (*4 Rey.* 2. 19 ss.). En el caso de Gedeón su respuesta precisa la situación y sirve para resaltar el sentido de la presencia teofánica (*Juec.* 6. 13)[70]. Sólo en los casos de Moisés, Josué, Gedeón, Samuel y Elías tenemos una "respuesta" directa del hombre en este diálogo que tiende a hacerse en la tradición teofánica cada vez más trascendente y situarse con la entera teofanía en una esfera netamente diferenciada de la humana. Esto aparece claro en *Is.* 6. 3 y 40. 1-5, donde tal diálogo es llevado por los seres celestes en un tono solemne y oficial. En Ezequiel, incluso, desaparecerá del todo y será sustituido por fenómenos epifánicos (1. 24 ss.).

[67] Cf. Lande, o. c. p. 21; Keller, o. c. p. 37. Posiblemente *Is.* 6. 8 representa una versión en estilo deliberativo de la misma fórmula y su respuesta.

[68] Cf. Lande, o. c. p. 4. Con todo, es discutible que aquí se trate de una fórmula de saludo; cf. *supra* p. 123. Los elementos teofánicos, de todos modos, se hallan un poco dispersos en *Juec.* 6. 11-24, como se constatará más abajo a propósito del motivo de la "objeción".

[69] Cf. Gordon, o. c. p. 250 (Krt: 38 s.); G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends* (Edinburgh 1956) p. 28.

[70] Cf. *supra* p. 124.

De todos modos, aparece claro que en estos casos el diálogo teofánico, con sus ingredientes de interpelación y respuesta, es una parte integrante de la misma escena teofánica en su "elemento visual" y supone la insuficiencia de éste en orden a proporcionar una certeza de la visión de Dios, de su presencia. Es así propio de la antigua tradición teofánica antropomórfica (teofanías del "ángel de Yahweh"). En algún caso, incluso, el receptor de la teofanía aparece saliendo al paso de lo divino, aproximándose peligrosamente a su ámbito (*Ex.* 3. 3 ss.) o abriendo él el diálogo e interpelando al que se le manifiesta, que tiene que identificarse (*Jos.* 5. 13 ss.; *Juec.* 6. 13 ss.; *Ex.* 3. 6). Moisés, Josué, Gedeón, Samuel y quizás Elías y Eliseo no "caen en cuenta" de la presencia divina en un primer momento. Es éste un carácter arcaico de las teofanías del Antiguo Testamento, en las que la divinidad aparece como algo no fácilmente discernible en su manifestación [71].

En cambio, la *reacción* normal, cuando la presencia teofánica es clara o se ha confirmado netamente, es la del pavor sacro ante lo numinoso [72]. Se expresa de diversas maneras: apartando (ocultando) el rostro sin atreverse a mirar (*Ex.* 3. 6 = *Jos.* 5. 15; 33. 32 s.; *3 Rey.* 19. 22) o cayendo a tierra (*Ez.* 1. 28; cf. 3. 15; *Lev.* 9. 24) o confesando su miedo por haber visto a Dios (*Juec.* 6. 22; *Is.* 6. 5). En la vocación de Isaías esta reacción del interpelado se convierte en un elemento temático ampliamente desarrollado (6. 5,6-7) y que desemboca en su purificación a través de un rito de investidura. Pero éste es ya un elemento que no corresponde al momento teofánico propiamente tal; en ninguna otra teofanía se da tal rito de purificación; a lo sumo se lo presupone (cf. *Ex.* 19. 10 ss.) [73]. Por su parte, la "réplica" de Yahweh consiste en la clásica confortación ("no temas"; cf. *Juec.* 6. 23; 13. 23; también *Gen.* 33. 20,30; *Ex.* 19. 12 ss.) [74] o se supone implícita, contenida en la prosecución del diálogo de misión. En el caso de Ezequiel dicho diálogo se inicia con una "reanimación" que saca al profeta de la postración en que le ha hecho caer su pavor.

Un modo peculiar de reacción ante la teofanía, opuesto en cierto sentido a éste del pavor, aparece cuando el vidente prorrumpe en un grito de exaltación que levanta su espíritu ante la presencia de Dios. Así Elías confiesa su

[71] Cf. *Gen.* 18. 1 ss. (Abrahán y los "tres"); 32. 25 ss. (Jacob y el ángel); *Juec.* 13. 3 ss. (los padres de Sansón y el ángel). Sobre el valor "antropomórfico" de tales relatos cf. Barr, o. c. pp. 31 ss.

[72] Cf. Pax, o. c. pp. 136 s. Según Hempel, o. c. p. 842, tal reacción falta en las teofanías griegas. Reventlow, o. c. pp. 48, 70; *supra* pp. 275 s.; *infra* pp. 393 s. Por otra parte, la reacción de miedo de Samuel (*1 Sam.* 3. 15) no se refiere a la teofanía. F. M. Abel, 'L'appirition du Chef de l'armée de Yahweh a Josué', SAns 27/28 (1951) 110, considera esta reacción como una actitud de protocolo oriental.

[73] Cf. *supra* pp. 249 ss. Tal purificación tiene aquí otro sentido y hay que ligarla a la función profética que a continuación va a ser encomendada a Isaías; cf. Von Rad, o. c. p. 284 n. 100. En sí no sería menos precisa para ver que para oír, para ver a Dios "sentado" que para entrar en su consejo.

[74] Cf. *supra* n. 72; E. Köhler, 'Die Offenbarungsformel "Fürchte dich nicht" im A.T.', STZ 36 (1919) 33-39; *infra* p. 393; P. E. (H. M.) Dion, 'The "Fear not" Formula and the Holy War', CBQ 32 (1970) 565-70.

celo por Yahweh y Eliseo su fe en el maestro (*3 Rey.* 19. 14; *4 Rey.* 2. 12). Este elemento tiene su antecedente en *Ex.* 34. 6 ss. donde Moisés (¿o Yahweh?) proclama su nueva percepción del ser divino. Se trata en estos casos de entrada "simpatética" en el ámbito revelatorio en el que la teofanía visual se configura en una percepción intelectual y verbal de Dios. Probablemente corresponde a un esquema de vivencia mística conservada en los círculos proféticos, mientras la reacción de pavor parece más propia de la tradición cultual sacra [75].

La teofanía como forma literaria, con los elementos que hemos analizado, no es nunca un todo aislado y cerrado en sí mismo. Desde luego, no lo es en los relatos de vocación, donde constituye el momento primero de la vivencia. Pero ni aún en sentido general se puede hablar de teofanía como de un género neutro; siempre es parte de, o está ligada a, una función que la especifica. Su fin último es siempre la "palabra"; Dios se manifiesta en el Antiguo Testamento siempre para "decir" algo, como afirma Pax: "Das Ziel der alttestamentlichen Epiphanie nicht die Schau, sondern das Wort ist" [76]. Así podemos, entre otras, distinguir "teofanías hierológicas", cuyo oráculo constituye la legitimación de un culto o lugar sacro [77]; "teofanías de alianza" (cf. *Gen.* 15. 17 s.; 17. 1 ss.; *Ex.* 19. 3 ss., 16 ss.; 24. 1 ss.; 34. 6 ss.), en las que la aparición es el elemento introductorio o consumativo de la misma; "teofanías cultuales" o "hierofanías", que culminarían en un oráculo de salud [78]; y, naturalmente, "teofanías de vocación". En todas ellas la manifestación de la divinidad está al servicio de una intención religiosa precisa y se integra con los restantes elementos de la forma en un todo único.

La última especificación la da la "palabra" a que tiende y de la que no puede ser aislada, para atribuirle un valor original distinto en aquel contexto. Por ejemplo, no se pueden aislar las teofanías de Moisés o Gedeón de su vocación y considerarlas como "sagas cúlticas"; en cuanto forma literaria tan original es la leyenda fundacional de un santuario como la acción épica de un héroe tribal o nacional. Por otra parte, no es fácilmente admisible la transformación de un "hieròs lógos" de santuario, forma sacral estable, en

[75] Cf. Barr, o. c. pp. 35 s.; para la crítica literaria de *Ex.* 34. 6 ss. cf. M. Noth, *Das zweite Buch Mose*, ATD (Göttingen 1965) p. 215. Finalmente cabría preguntarse si habría en Israel técnicas subjetivas ordenadas a inducir tales teofanía. A propósito de Samuel y Elías (¿Isaías?) se ha hablado de "incubatio" (cf. Lindblom, o. c. pp. 103 ss.) y su vocabulario recuerda situaciones parecidas de la literatura ugarítica. Por otra parte, la vinculación a un "lugar" hace verosímil tal suposición. Su utilización equivaldría en nuestro caso a un "esclarecimiento" *(šā'al)* de la propia vocación presentida ya como tendencia religiosa. Con todo, el carácter espontáneo de las mismas hace poco probable tal situación en la mayoría de los jefes y profetas; cf. I. Seierstad, *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia* (Oslo 1965) pp. 116 ss. Sobre la teofanía cúltica cf. *supra* n. 42.

[76] Cf. Pax, o. c. p. 111; Westermann, o. c. p. 74 (epifanía para ayudar, teofanía para decir); Müller, o. c. p. 190 (igual); Kilian, o. c. p. 363 (la visión incluye una misión); n. siguiente el artículo de Keller p. 90 s.

[77] Cf. C. A. Keller, 'Über einige alttestamentlichen Heiligtumslegenden I/II', ZAW 67 (1955) 156-61; 68 (1956) 85-97.

[78] Cf. *supra* nn. 22, 32, 37, 42.

relato de vocación. Todo lo más se puede afirmar que, al relacionar al héroe con determinado "lugar" sacro, se ha localizado su vocación, se ha buscado un lugar apto para la manifestación divina [79]. Pero ésta no queda definida por tal localización, sino que se integra en un esquema literario totalmente específico y que por su elemento primordial podemos denominar como "esquema de misión" o de encargo. El subsiguiente predominio de su carácter verbal y dialogal hará retroceder el elemento visual de la teofanía incluso hasta hacerlo desaparecer, como aspecto secundario y menos decisivo en la forma total. El esquema subsodicho entronca a veces directamente con el diálogo teofánico, pero en sí mismo constituye una estructura narrativa con sentido propio que permite su análisis aislado.

c) *Misión*

Desde antiguo se ha notado que los profetas *actúan como mensajeros* de Yahweh. Ello queda manifiesto sobre todo en la forma literaria del oráculo y en su fórmula de mensaje: *kōh 'āmar yhwh*, "así dice Yahweh" [80]. Pero su actuación como mensajeros supondría que de alguna manera han sido constituidos en función de tales. Esto es precisamente lo que reflejaría el relato de vocación en su parte auditiva, el momento en que el profeta es elegido e investido con la función de mensajero. De ser cierto esto estaría suponiendo que tal función es la que define su figura y autocomprensión, y que el oráculo como palabra de mensajero es su fórmula primaria de expresión [81]. Pero esto está lejos de ser evidente. Vamos, con todo, a partir de tal supuesto, porque parcialmente al menos puede explicarnos la forma literaria de esta sección de los relatos de vocación.

El esquema de envío de mensajero, según Westermann [82], se compone de los siguientes elementos: a) introducción (relato del envío, *šālaḥ*, destinatario, lugar); b) encargo del mensaje al mensajero (fórmula de encargo, *lēk (wĕ)dabbēr*); c) fórmula de mensajero *(kōh 'āmar)*; d) mensaje. Su uso pro-

[79] Cf. *supra* pp. 91, 120.

[80] Cf. W. F. Lofthouse, 'Thus Hath Yahweh Said', AJSLL 40 (1923-24) 231-51; A. Van Zyl, 'The Message Formula in the Book of the Judges', OTWerkSuidA (1959) pp. 61-64; J. Wildberger, *Jahwewort und prophetische Rede bei Jeremia* (Zürich 1942) pp. 46 ss.; W. Baumgartner, 'Ein Kapitel vom hebräischen Erzählungsstil', *Eucharisterion*, Fs. Gunkel (Göttingen 1923) pp. 155 ss.; J. Lindblom, *Die literarische Gattung der prophetischen Literatur. Anhang: Die prophetische Orakelformel* (Uppsala 1924) pp. 97 ss.; L. Köhler, 'Der Botenspruch', *Kleine Lichter* (Zürich 1945) pp. 13-17; C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede* (München 1960) pp. 70 ss.; F. Ellermeier, *Prophetie in Mari und Israel* (Herzberg 1968) (corrige a Westermann); R. Rendtorff, 'Botenformel und Botenspruch', ZAW 74 (1962) 165 ss. (niega tal carácter al oráculo profético); Richter, o. c. p. 155 n. 48; K. Baltzer, 'Considerations Regarding the Office and Calling of the Prophet', HarvTR 61 (1968) 574 (es una fórmula judicial, no de mensaje).

[81] Cf. nota anterior; Zimmerli, o. c. pp. 71 s.; H. G. Reventlow, *Wächter über Israel*, BZAW 82 (Berlin 1962) p. 163; J. F. Ros, 'The Prophet as Yahweh's Messenger', *Israel's Prophetic Heritage*, Fs. Muilenburg (New York 1962) pp. 98-107. Pero cf. Von Rad, o. c., v. II pp. 48 ss., 185 s.; *infra* n. 149 para la opinión de Baltzer.

[82] Cf. Westermann, o. c. pp. 71 s.; Wildberger, o. c. p. 48.

fano está frecuentemente atestiguado en la Biblia (cf. *Gen.* 32. 4; *Jos.* 2. 1; *2 Sam.* 11. 15; *3 Rey.* 2. 30; *4 Rey.* 1. 11; 9. 18; 18. 19; *Is.* 36. 4)[83]. Pero es sobre todo en la literatura oracular donde aparecen estos diversos elementos, en especial la fórmula de mensajero[84]. ¿Es válido, con todo, este esquema para interpretar y organizar la misión que transmiten los relatos típicos de vocación? ¿Se encuentra a la base de los mismos?

Ante todo hay que advertir que en ninguna de ellos aparece explícitamente la fórmula de mensajero ("así dice Yahweh..."), si exceptuamos el relato de la vocación de Ezequiel (2. 4) donde posee, no obstante, un sentido nuevo, identificada con el mensaje mismo (cf. *Is.* 42. 5; 49. 5: relatos vocacionales de oráculo). Esta ausencia puede quizás explicarse por el hecho de que en tales relatos no tenemos tampoco propiamente un "mensaje", si por tal entendemos una palabra precisa que se debe transmitir tal cual, aquí y ahora, a un destinatario determinado. La "generalidad" del mensaje (cf. *Jer.* 1. 7; cf. *Jos.* 1. 9,16) es característica de estos relatos de vocación, que se distinguen así de los demás oráculos, concretos e intransferibles. A este propósito es de advertir que una fórmula equivalente a la de mensajero la tenemos en *Ex.* 3. 16, en el relato yahwista de la vocación de Moisés *(lēʼmōr... wāʼōmar...)*; a su vez es éste el único relato de vocación que posee un mensaje concreto que transmitir a un destinatario concreto (los ancianos del pueblo)[85].

La ausencia de estos elementos básicos de la forma de envío de mensajero, la fórmula y el mensaje, no excluye, sin embargo, que se den realmente un encargo y una misión en los relatos de vocación. Pero éstos no se refieren primordialmente, ni aun en el caso de las vocaciones proféticas, a una *palabra* que transmitir, sino a una *acción* que realizar. Aunque ésta no sea más que la dramatización del contenido de aquélla, tal transformación supone que el profeta, y en general el sujeto de la vocación, es concebido como mucho más que un mensajero. Así también, el momento que transcribe no es un momento funcional, sino interpretativo y configurador de la entera existencia del "llamado" o "enviado". La vocación da el sentido global de su actuación, el cual trasciende y orienta las acciones y palabras concretas; o en el caso de tratarse de una interpretación teológica retrospectiva, las sintetiza y prefigura. De todos modos, la autointerpretación que tales relatos reflejan, desborda la estructura de la forma literaria del envío de mensajero y la completa con otros elementos de origen distinto; o es posible que esté apuntando hacia otra forma literaria que ya los contenga unidos[86].

[83] Cf. Lande, o. c. pp. 83 ss.; Wildberger, *Jesaja*, p. 254.

[84] Cf. *supra* n. 80, sobre todo las obras de Köhler, Lindblom, Wildberger y Westermann.

[85] El caso de Samuel (cf. *supra* p. 141) es peculiar: no se trata de un mensaje concreto que transmitir, sino de una revelación. No es, por lo demás, una vocación típica.

[86] Cf. *infra* pp. 400 s. La interpretación más sistemática de la vocación profética a partir de la figura del mensajero es la de N. Habel, 'The Form and Significance of the Call Narratives', ZAW 77 (1965) 297-323.

Teniendo en cuenta estos elementos y de acuerdo con los diversos esquemas comparados más arriba, es posible trazar la siguiente secuencia de motivos que componen la "palabra" de vocación: a) encargo; b) función o tarea; c) objeción-renuncia; d) aseguración de asistencia; e) signo de confirmación [87]. Con todo, ha de tenerse en cuenta que la objeción no es momento constante de los relatos típicos de vocación; aparece sólo en los de Moisés (J y E), Gedeón y Jeremías (también en el del Siervo; cf. *Is.* 49. 4). Tampoco es constante el "signo" en cuanto confirmación de la misión recibida y testimonio de que es Yahweh quien envía; aparece únicamente en los relatos de Moisés y Gedeón, en estrecha relación con la objeción previa. Su posterior transformación, por otra parte, le convertirá en un elemento autónomo con sentido peculiar. Con estas salvedades se puede retener el esquema, en el que como elementos determinantes funcionan el *encargo* (con dos variantes), la *promesa de asistencia* y la *función-tarea* encomendada. Cada uno de estos elementos agrupa en torno a sí otros motivos, más o menos fijos, que estructuran la forma.

El *encargo* suele a veces ser *introducido* por una explicación de la situación que lo justifica y en que se describe la opresión que sufre el pueblo y la voluntad salvadora de Yahweh que ha decidido redimirle. Tal descripción puede hacerla el mismo Yahweh (*Ex.* 3. 7 s., 9; cf. 6. 2-5; *Jos.* 1. 2a) o ser puesta en boca del enviado (*Juec.* 6. 13; cf. *Is.* 6. 5; *Ez.* 2. 3 ss.), en este caso dentro del diálogo teofánico. No se trata de un elemento autónomo [88] que ofrezca un formulario invariable. Cumple una función fundamentadora y como tal es de origen subsidiario y composicional. En *Ex.* 3. 7 s., 9 esto aparece claro; ofrecen, por su parte, un motivo teológico que ya había recogido la introducción sacerdotal previa (*Ex.* 2. 23-25).

El encargo mismo es enunciado con la fórmula imperativa *lēk*, "ve" (*Ex.* 3. 10,16; *Juec.* 6. 14; *Is.* 6. 9; *Jer.* 1. 7 *(tēlēk)*; *Ez.* 3. 1,4,11; cf. *Gen.* 12. 1; *3 Rey.* 19. 15; *Amós* 7. 15; *Os.* 1. 2; 3. 1), explicitada a veces en su sentido de *misión* con la aposición expresa de la raíz *šālaḥ*: "ve... yo te envío" (*šĕlaḥtikā, 'ešlāḥăkā*; cf. *Ex.* 3. 10,12-15; *Juec.* 6. 14; *Is.* 6. 8; *Jer.* 1. 7; *Ez.* 2. 3-4; 3. 5-6; cf. *Is.* 61. 1). Este conjunto de formas imperativas y terminología de misión, persistentemente utilizado en los relatos típicos de vocación, define sin género de duda el sentido y la forma de su palabra como "envío" o "misión" [89]. Es la categoría que en su autointerpretación distinguirá al verdadero profeta del falso: a uno le ha "enviado" Yahweh, al otro

[87] Cf. *supra* pp 372 s. los esquemas de Kutsch, Zimmerli (I), Habel y Richter que coinciden esencialmente con la secuencia enunciada.

[88] Richter, o. c. pp. 143 ss., que lo tiene por un momento autónomo del esquema, concluye no obstante: "Der wenig einheitliche Gebrauch zeigt, dass keine Variante der Wendungen als Formel angesehen werden kann". Reventlow, o. c. p. 71, interpreta este elemento en el contexto del "lamento" que él pone como esencial en el esquema de vocación. Habel, o. c. pp. 297 ss., lo incluye en la "introducción".

[89] El motivo del "envío" se tematiza en *Is.* 6. 8 (cf. *3 Rey*, 22. 20 s.) y parcialmente en *Ez.* 2. 3 ss.; 3. 5 ss. Para un análisis sintáctico más detallado cf. Richter, o. c. pp. 151 ss., 156 ss.

no [90]. Si en boca de Yahweh esta terminología se refiere a la función profética y carismática, en sí misma pertenece al lenguaje corriente y puede presentarse en cualquier situación de envío, de orden de ir (cf., p. ej., *Gen.* 37. 13, *lĕkāh wĕ 'ešlāḥăkā...*; cf. *Ex.* 3. 10). Una ulterior precisación sólo nos puede venir de la formulación completa del encargo.

Pero a partir de aquí la situación se diversifica y podemos distinguir dos tipos de fórmulas por razón de las raíces verbales que los componen, dentro de la uniformidad de construcción sintáctica (imperativo+imperativo o *wĕqāṭal*) [91]. Uno corresponde al vocabulario estricto del "envío de mensajero", entendiendo por tal al encargado de transmitir una palabra (portavoz, heraldo...), según el esquema y situación descritos más arriba. En este caso la fórmula completa es: "ve y di(les)" (*lēk wĕ'āmartā ['ălēhem]*: *Ex.* 3. 16; *Is.* 6. 9; cf. *Ez.* 2. 4; *lēk wĕdibbartā*: *Ez.* 2. 7; 3. 4,11; cf. *Ez.* 2. 7; *Jer.* 1. 17; *lēk wĕdabbēr*: *Ez.* 3. 1; cf. *Ex.* 6. 11; *lēk wĕhinnābē'*: *Amós* 7. 15). A esta situación y su fraseología pertenecen también la "exhortación a escuchar" (*šimĕ'û*: *Is.* 6. 9; *Amós* 7. 16; cf. el motivo en *Ex.* 3. 18; 6. 12; *Ez.* 2. 5 ss.) y la "fórmula de mensaje" (*kōh 'āmar yhwh*) [92].

En este esquema de "envío de mensajero" las fórmulas de encargo de mensaje ("ve y diles"), de mensajero ("así dice Yahweh") y el mensaje forman una secuencia normativa. En cambio, los relatos de vocación que se configuran según dicho esquema y poseen formulario de misión y de encargo de mensaje (Moisés (J), Isaías, Jeremías y Ezequiel), carecen de fórmula de mensajero y de mensaje propio, como ya vimos, a excepción de *Ex.* 3. 16 ss. (y 6. 6 ss. que lo repite). En *Is.* 6. 9 y *Ez.* 2. 4 se han transformado en mensaje la fórmula de mensajero ("así dice Yahweh") y la exhortación a escuchar ("oíd"); en *Jer.* 1. 7 el mensaje es "todo lo que yo te ordene". Esto nos advierte de la expresa y "consciente" utilización del esquema como instrumento interpretativo de la "función profética", al margen por tanto de su empleo para transmitir una palabra determinada. La vocación no es un oráculo destinado a otros, sino el descubrimiento de la nueva actitud del profeta ante el Dios que se le revela. Su mensaje propio es la disponibilidad de aquél al servicio de tal revelación. Esta libertad en la utilización de esquemas literarios no termina aquí, como veremos. Es, de todos modos, un dato que nos puede ya ahorrar desde ahora el esfuerzo y pretensión de buscar esquemas rígidos y uniformes en la expresión de la experiencia profética de vocación.

[90] Cf. Zimmerli, o. c. p. 71; H. G. Reventlow, 'Prophetenamt und Mittleramt', ZTK 58 (1961) 281 s.; Richter, o. c. p. 157.

[91] Para efectos de determinación de la forma no se pueden urgir excesivamente las diversas construcciones sintácticas. No es posible apreciar en las mismas ningún valor especial; cf. Richter, o. c. p. 153.

[92] La exhortación a escuchar (*šimĕ'û, šĕma'*) además de "Heroldsruf" (cf. *infra* n. 144) es un giro de la conversación corriente, tanto en hebreo como en ugarítico; cf. Reventlow, o. c. p. 281; Lande, o. c. pp. 13 s., 52; J. Aistleitner, *Wörterbuch der Ugaritischen Sprache* (Berlin 1963) p. 310.

Otro tipo de formulario une la fórmula de encargo ("ve") con verbos de *acción*: "ve y saca..." (*wĕhôṣēʾ*: *Ex.* 3. 10), "ve y salva..." (*wĕhôšaʿtā*: *Juec.* 6. 14)[93]; asimismo en las vocaciones atípicas: "ve y vuelve, entra y unge..." (*lēk... ûmāšaḥtā*: *3 Rey.* 19. 15); "ve y toma por mujer..." (*qaḥ*, *ʾĕhab*: *Os.* 1. 2; 3. 1)[94]. Es claro que aquí no se puede hablar de mensajero, ni de estilo de mensaje. A lo sumo tal mensaje estaría implícito en el caso de Moisés, pero aun entonces su función excede a la de mero portavoz. En él se esboza ya la mezcla de los dos tipos. Este segundo formulario configura más bien al "legado" como un lugarteniente, plenipotenciario de Yahweh. Se trata así de dos módulos literarios que arrancan de situaciones sociales perfectamente tipificadas en todo el mundo oriental: el mensajero que funciona en la amplia gama del servicio particular y político-administrativo, y el lugarteniente con su preciso campo de acción en la actuación político-militar. La Biblia nos ofrece incluso momentos en que aparecen conjugadas ambas funciones, como en el caso de la embajada asiria al rey Ezequías (*4 Rey.* 18. 17 ss.). Al discutir el "Sitz im Leben" de la forma veremos que se da una función social que de modo estable une el aspecto ejecutivo y el comunicativo de la palabra del Rey: la figura del 'visir'[95].

Es interesante comprobar cómo el segundo formulario, que supone el encargo de una acción no de una palabra, ha sido utilizado y desarrollado en el caso de los profetas. No sólo Elías ("ve... y unge"), sino también Amós, Isaías y Jeremías reciben orden de "golpear y herir" (*Amós* 9. 1), de "embotar, endurecer y cegar" (*Is.* 6. 10), de "destruir y arrancar, edificar y plantar" (*Jer.* 1. 10). No es una simple transcripción del contenido y efectividad de la palabra divina que el profeta transmite, sino que está suponiendo una autocompresión de éste como autor de la historia, no como simple portavoz de la voluntad de Yahweh. Ya lo suponía eso la concepción dinámica de la palabra, que alcanza su máxima expresión en las "acciones simbólicas" que el profeta "ejecuta" desde un encargo de acción. Además, éste ha intervenido de hecho en el curso de los acontecimientos con su "palabra política", como es claro sobre todo en la primera etapa (Débora, Samuel, Natán, Ajías, Jehú, Elías, Eliseo). Pero aún en la época clásica tal palabra continúa operante (cf. Isaías, la guerra siro-efraimita y la invasión de Senaquerib; Jere-

[93] Sobre la estructura semántica de la "fórmula de salvador" cf. Richter, o. c. pp. 154, 158 ss.; su "Sitz im Leben" habría de buscarse en la consulta sacerdotal (*šāʾal-Befragung*) en relación con la "guerra santa", lo que no es en absoluto seguro. Eso supondría, por lo demás, que las vocaciones de "salvador" son indirectas.

[94] A veces falta algún elemento en el encargo: "vete de tu tierra..." (*Gen.* 12. 1); "levántate y pasa..." (*qûm ʿăbōr*: *Jos.* 1. 2).

[95] La actuación de un Abner o de un Joab en tiempos de David ilustra la función del "lugarteniente" militar; luego aparecerá el "político" (*ʾăšer ʿal habbayit*); cf. R. De Vaux, *Les institutions de l'A.T.*, v. I (Paris 1961) pp. 199 ss. Hay también indicios de que el "juez-salvador" actuaba por delegación de la autoridad anfictiónica (así Baraq y Jefté). Por otra parte, la figura del "heraldo" o *mazkîr*, por sí sola, no basta para interpretar la función profética, pues en cuanto tal no es ni mensajero ni ejecutor. Es, en cambio, interesante su función de portavoz de las sentencias del rey; sobre este aspecto judicial cf. *infra* nn. 131 y 144; también *supra* p. 334.

mías y el asedio de Jerusalén) y el profeta es considerado por la conciencia religiosa de Israel como el representante y actualizador de una potencia, la decisiva, que opera en su historia: la palabra de Dios, Dios mismo. Esta concepción "sinergética" de la misión profética se presentará de modo más explícito e insistente en el motivo posterior de la "asistencia divina".

Intimamente ligado al encargo divino de palabra y acción aparece un motivo que para muchos es estructural [96] en el esquema de vocación: la objeción-renuncia. Como vimos, se da sólo en los relatos de Moisés (*Ex.* 3. 11 (E); 4. 10 ss.), Gedeón (*Juec.* 6. 15; cf. *1 Sam.* 9. 21; 18. 18; *2 Sam.* 7. 18) y Jeremías (1. 6; cf. *3 Rey.* 3. 7), y probablemente en el del "Siervo" (49. 4) [97]. Se refiere a la confesión de ineptitud *(kî)* del elegido para asumir la misión encargada: "¿quién soy yo?... no soy hombre de palabra... soy el menor... soy un muchacho..." [98]. Tal como se desprende de los dos primeros casos, el motivo pertenece al esquema de envío de "lugarteniente o plenipotenciario", sin que se pueda demostrar que pertenece también al de mensajero. Contra lo que afirma Habel [99] en *Gen.* 24. 5 no se trata de una auténtica objeción, sino de una información sobre las condiciones de cumplimiento del encargo, que no afecta en principio a la aceptación del mismo. Estaría más bien en la línea del estilo contractual. En los relatos de envío de mensajero o heraldo tenemos con preferencia la disponibilidad (o la intercesión) como respuesta (cf. *Is.* 6. 8,11; cf. *3 Rey.* 22. 21; *Gen.* 37. 13; *1 Sam.* 16. 15 ss.; *Is.* 40. 6; 42. 2 ss) [100]. Es, pues, un motivo de los encargos de acción y en ese sentido el caso de Jeremías se sitúa en la línea de la ampliación "ejecutiva" de la función profética a que antes aludíamos. Sobre todo, si tenemos en cuenta que es constituido como "profeta de las gentes" con una función de *pāqîd* sobre reyes y pueblos, es decir, de plenipotenciario o lugarteniente de Yahweh-Rey.

El motivo, que no es constante en el encargo de vocación, recibe un desarrollo sistemático en el caso de Moisés, pero ahora desde nuevos presupuestos. No se refiere ya a la aceptación de la misión por parte del comisionado, sino por parte del destinatario, el pueblo (*Ex.* 3. 13-15 (E); 4. 1-9 (J) [101]. Forma, incluso, una recapitulación (4. 10-17), que vuelve a la fórmula de *Ex.* 3. 11 (la incapacidad personal). En el primer caso (3. 13-15) el motivo

[96] Cf. *supra* p. 372 nn. 10 ss.; Richter, o. c. pp. 145 s.: "... der Sitz im Leben des Einwandes nicht nur in den Berufungen zu suchen ist. Vielmehr ist es hier (*2 Sam.* 7. 18) ein gewichtiger Auftrag mit ehrendem Angebot von Seiten eines Höhergestellten".

[97] Cf. *supra* p. 351; no se puede hablar, en cambio, de objeción en *Is.* 40. 6 s., ni en *Juec.* 6. 13; cf. *supra* pp. 124, 332. Es posible que esté implícita en *Ez.* 2. 8; cf. Zimmerli, o. c. p. 75.

[98] No hay fórmula fija de objeción; cf. Richter, o. c. p. 145.

[99] En realidad, el siervo de Abrahán no actúa como "mensajero", sino más bien como gerente o plenipotenciario *(hammōšēl bĕkol 'ăšer lô*; cf. *Gen.* 41. 40 s.) en el cumplimiento de un deber paterno.

[100] El profeta como mensajero de la palabra reacciona más bien ante su encargo con el motivo de la "intercesión" (*Is.* 6. 11; *Amós* 7. 2,5) o simplemente no "reacciona", como en el caso de Ezequiel. Se limita a cumplir; cf. *supra* p. 197 n. 68; p. 205 n. 102.

[101] Cf. *supra* pp. 81 ss.; Richter, o. c. p. 146.

de la objeción se une inmediatamente no al del encargo, sino al del "signo", y por su medio al de la credibilidad de la misión; en realidad *Ex.* 3. 13 continúa el tema del signo iniciado en el versículo precedente con un valor comunitario (éxito de la empresa, adoración en el monte santo). Ahora se trata de una auténtica "objeción", no de una negativa o recusación del encargo recibido. Dicha objeción se sitúa en la línea de la justificación carismática, tanto del jefe como del profeta, que se resuelve desde su éxito [102]. La solución inmediata de la objeción está en el "signo", del que hablaremos luego.

En su forma de "objeción-renuncia" el motivo pertenece al estilo de corte y aun al lenguaje de la "cortesía" oriental [103]. Ante la designación para una función, la más alta, se responde con una modesta, reticente recusación de la misma; lo que no decide todavía nada sobre su sinceridad, pues puede apoyarse en la real dificultad de la tarea [104]. En todo caso, hay que excluir que se trate de un rasgo de pusilanimidad temperamental, como se ha pretendido ver en Jeremías, y que desde luego hay que descartar en Gedeón, Saul y David [105]. El motivo no es exclusivo de los relatos de vocación, ni indispensable en ellos. También la disponibilidad incondicional puede ser respuesta al encargo recibido (cf. *Is.* 6. 8; *3 Rey.* 18. 21) [106], dentro del mismo estilo de corte. ¿Se puede atribuir la diversidad al encuadramiento teofánico o de visión, que excluiría la objeción y el signo? [107]. Podría ser, pero, teofanía (de ángel) tenemos también en el relato de Moisés y en el de Gedeón. La ausencia se debe más bien a la forma que toma la elección y a la función encomendada: "deliberación" en el consejo divino ("¿a quién enviaré...?") para elegir un mensajero, en vez de "designación" o "predestinación" para nombrar un lugarteniente. Tenemos así dos formas posibles de representar la aparición de Yahweh-Rey, con un paralelo, sin duda, empírico en el modo de actuar el consejo regio. En realidad, las correspondientes reacciones, disponibilidad y reticencia, abocan al mismo tema literario: una a la "encomienda" definitiva ("ve, yo te envío") y otra a la "confirmación" del encargo y a su aceptación. Son motivos funcionales que se engloban en un tema más amplio, el de la misión. Por otra parte, tenemos demasiado poco material (en realidad, sólo dos relatos teofánicos y "deliberativos"), para concluir con seguridad a la existencia de diferentes formas narrativas como modelos estables y prefijados. Máxime cuando sus variantes encajan en una secuencia

[102] El mismo clima apologético se nota ya en los milagros "reversibles" de tradición mesopotámica (cf. *supra* p. 86), en el tema de las "murmuraciones" contra Moisés y en la polémica de los verdaderos y falsos profetas, y sus criterios de distinción.

[103] Cf. Keller, o. c. p. 158; *supra* p. 125; Richter, o. c. p. 146; Reventlow, *Liturgie* p. 51; M. Buber, 'Königtum Gottes', *Werke II* (München 1964) p. 539.

[104] Cf. el tema de la "dificultad" en la investidura del "visir"; K. Baltzer, 'Considerations Regarding the Office and Calling of the Prophet', HarvTR 61 (1968) 572.

[105] Cf. Reventlow, o. c. p. 52; H. Gressmann, *Die Anfänge Israels*, SAT (Göttingen 1922) p. 206.

[106] Desde luego *Is.* 6. 5 no se puede considerar como "objeción"; cf. Kilian, o. c p. 365; Richter, o. c. p. 145; en contra Reventlow, o. c. p. 52.

[107] Cf. Kilian, o. c. p. 365; Zimmerli, o. c. p. 18.

unitaria más amplia y uniforme. De nuevo la unidad de la forma debe juzgarse ante todo desde la unidad de la situación.

De hecho el encargo y la objeción-disponibilidad se integran con el motivo siguiente, la *promesa de asistencia,* en un todo único que constituye un nuevo diálogo, netamente diferenciado del teofánico previo y que por su temática puede ser definido como *diálogo de misión.* Es este el tema que se pretende afirmar en él. En los relatos en que aparece la objeción, ésta desemboca en una nueva palabra divina, que es su "respuesta" y que garantiza al elegido la seguridad y la asistencia. Se sitúa así en el mismo ámbito dialéctico y psicológico. Pero es un motivo más universal en el esquema de vocación y se da aun cuando falta aquélla de modo explícito [108], aunque siempre está presente la "dificultad" de la misión. Se configura según un doble formulario. En primer lugar con el clásico cliché negativo "no temas, no tiembles..." *('al tirā', 'al tēḥat)* que a veces se presenta sólo (cf. *Ez.* 2. 6; 3. 9) [109], pero que normalmente desemboca en la aseguración positiva "porque Yo estoy contigo..." (*kî 'ehyeh 'immāk, kî 'ittĕkā 'ănî*; cf. *Ex.* 3. 12; *Juec.* 6. 16; *Jer.* 1. 8,19; cf. *Deut.* 31. 23; *Jos.* 1. 5,9; *I Sam.* 3. 19) [110]. Pero otras veces también este motivo se amplía con una promesa expresa de ayuda e intervención divina a través de una acción maravillosa (*Ex.* 3. 20; 7. 3), con aseguración del cambio interior e irresistible de su enviado (*Jer.* 1. 18; *Ez.* 3. 8 s.) o incluso con la descripción de la colaboración entre mitente y emisario (*Amós* 9. 1). Esta manera de asegurar la asistencia y presencia divinas resulta especialmente clara en la vocación del "Siervo" que es presentado insistentemente como objeto de una especial protección de Dios (*Is.* 42. 1,6; 49. 2) y como instrumento de su acción ("espada, saeta", 49. 2). En este contexto vocacional la "promesa de asistencia" tiende a resaltar la subsidariedad de la función encomendada y su infalible eficacia. El llamado no está solo, sino que Yahweh está con él en su cumplimiento de la misma, colabora con él. No sólo le comunica una orden o una palabra, sino que le sostiene en una misión. Esta *synérgeia* es la garantía del éxito.

En relación con esa "confortación" del elegido y el valor y urgencia que la "asistencia divina" cobran, puede aparecer el motivo de la *obstinación* del destinatario (*Ex.* 3. 19; 7. 3-5; *Ez.* 2. 5; 3. 5-7; cf. *Is.* 6. 9 ss.) y su expresa *oposición* a la misión encomendada (*Jer.* 1. 17; *Ez.* 2. 1 ss.; 3. 5 ss.). Este contexto de "dificultad" a que ha de enfrentarse el enviado reclama la asis-

[108] En el caso de Jeremías va acompañado del rechazo expreso de la objeción ("no digas..."); en el de Ezequiel de una exhortación a deponer toda rebeldía ("no seas tu también rebelde...").

[109] Cf. *supra* n. 74. En *Juec.* 6. 23 el temor no se refiere a la misión sino al momento teofánico. En *Jos.* 1. 6,9 el motivo toma forma positiva ("se fuerte y valiente..."; cf. *Jer.* 1. 17), pero su sentido es otro; cf. *supra* pp. 107 s.

[110] Cf. H. D. Preuss, ' "ich will mit dir sein" ', ZAW 80 (1968) 139-173; Begreich, o. c. pp. 219 ss., 224; Reventlow, o. c. pp. 30, 49; Zimmerli, 'Ich bin Yahweh' pp. 194 s. (en Israel y Asiria); Richter, o. c. pp. 146 ss.; "... allgemein und abgewertet ihr Gebrauch geworden ist... Die Formel nicht auf einen einzigen Sitz im Leben zurückführen kann... kompositionell verwendet werden konnte..." (p. 151).

tencia divina, a la vez que pone de manifiesto el destino de la palabra y voluntad de Dios en el mundo. En principio, su realización y aceptación está abocada al fracaso, típico destino de la misión profética (cf. *Ex.* 3. 19; 6. 9; *Is.* 49. 4). No obstante, el *éxito* definitivo está garantizado por la asistencia divina (*Ex.* 3. 19 s.; *Jos.* 1. 5; *3 Rey.* 19. 17; *Os.* 3. 4; *Amós* 9. 1; *Is.* 6. 11 ss.; *Jer.* 1. 17 ss.; *Ez.* 2. 5; *Is.* 40. 8; 42. 3; 49. 7 s.).

Por lo demás, las fórmulas de "confortación" y de "asistencia" son de estructura sintáctica tan elemental y de uso tan polivalente que cualquier intento de precisar su peculiar "Sitz im Leben" ha de quedar forzosamente muy hipotético. La expresión "no temas", p. ej., es desde luego abundantemente empleada en contexto teofánico[111], así como en los oráculos de salud[112] y en los formularios de guerra santa[113]; pero también es usada en otros muchos contextos de la vida corriente[114]. En todo caso, su uso en el esquema de vocación es independiente de los mencionados; desde luego, no se refiere a la teofanía sino a la misión encomendada; y ésta, fuera del caso de Gedeón, no se configura como misión de "guerra santa"[115]. La "confortación" puede venir motivada por las más variadas causas y en el caso de la vocación por la dificultad que entraña ser portavoz y ejecutor de la palabra y voluntad de Yahweh en un contexto de prevaricación u obstinación. En ella se revela la conciencia de la "alteridad" profética, la victoria carismática sobre el "reto" de la situación histórica. Dígase lo mismo de la fórmula de asistencia "Yo estaré contigo"; aun admitiendo que se trate de una estructura básica de la fe y piedad nomádica de Israel, que supone al pueblo y a su Dios "de camino"[116], su uso no se limita a una situación determinada[117]. Abarca todas las que precisan "ayuda" (guerra, viaje, juicio, misión...). En las vocaciones, fuera del caso de Moisés, no aparece ese contexto de "marcha"; es más una promesa de "asistencia" que de "acompañamiento" y va estructuralmente unida al motivo precedente como su justificación *(kî)*. Forman una unidad de composición y sentido.

El último elemento de este esquema de misión cuyo significado nos corresponde analizar es el del *mensaje-tarea*. En su aspecto formal ya hemos notado repetidamente su carácter totalizador y genérico. En cuanto "acción"

[111] Cf. L. Köhler, 'Die Offenbarungsformel "Fürchte dich nicht" im A.T.', STZ 36 (1919) 33 ss.; Lindblom, 'Theophanies' p. 91; Lande, o. c. p. 92; J. G. Heinz, 'Oracles prophétiques et "guerre sainte" selon les Archives royales de Mari', SVT 17 (1969) 121.

[112] Cf. Begrich, o. c. pp. 219, 224; Reventlow, o. c. pp. 48 s., 70 s.; H. M. Dion, 'The Patriarchal Tradition and the Literary Form of the "Oracle of Salvation" ', CBQ 29 (1967) 198-206.

[113] Cf. Reventlow, o. c. p. 55; pero en contra H. M. Dion, 'The "Fear Not" Formula and the Holy War', CBQ 32 (1970) 565-70.

[114] Cf. Köhler, o. c. p. 37; Lande, o. c. pp. 92 s.; Dion, o. c. p. 205.

[115] La simbología "militar" de Jeremías (1. 17 ss.) no es de "guerra" sino de "resistencia". En todo caso se trata de lenguaje metafórico.

[116] Cf. Preuss, o. c. pp. 171 s. (a partir de David adquiere sentido de simple asistencia).

[117] La fórmula no es típicamente cúltica, ni exclusiva del vocabulario de guerra santa ni del de vocación; cf. Preuss, o. c. p. 155; Richter, o. c. p. 151. Sobre su utilización como "saludo" cf. Lande, o. c. p. 12.

engloba toda una situación histórica en su complejidad (el éxodo, la conquista, la guerra madianita, las crisis religioso-políticas de la época monárquica). Tales tareas no son, pues, encargos concretos sino sintéticos [118]; definen una existencia no una actuación singular. Igualmente, los contenidos que introduce la "fórmula de mensajero" se reducen al aspecto de "palabra de Yahweh" que los caracteriza (*Is.* 6. 9; *Ez.* 2. 4; 3. 4,11). Otras veces se hace referencia expresa a su carácter universal ("a quienquiera te envíe irás, todo lo que te ordene hablarás"; *Jer.* 1. 7; cf. *Jos.* 1. 9), o se introduce una situación compleja que luego se irá explicitando (*Ex.* 3. 16 ss.).

En cuanto al contenido, los encargos primitivos de acción propiamente tal poseen un sentido salvífico para Israel: Moisés he de sacar al pueblo de Egipto (*Ex.* 3. 10), Gedeón es enviado a salvar a Israel (*Juec.* 6. 14; cf. *Gen.* 12. 2-3: Abrahán ha de marchar hacia la tierra, objeto primero de la promesa; *Jos.* 1. 2 s.: Josué debe entrar en ella para realizar definitivamente tal promesa; *3 Rey.* 19. 15-18: Elías debe ungir a los que han de enderezar la historia del pueblo). En esta misma dirección se mueve el mensaje ("ve y diles...") del relato yahwista de la vocación de Moisés (*Ex.* 3. 16 ss.: Moisés debe comunicar a los ancianos la decisión salvífica de Yahweh y juntos deben transmitirla al Faraón). En realidad, el encargo de "mensaje" lo es de "acción", que Moisés y el pueblo deben llevar a cabo ("le diréis... déjanos ir").

A partir, sin embargo, de las figuras estrictamente proféticas el encargo de acción, que traduce e interpreta en su profundidad el encargo de mensaje, adquiere un tono fundamentalmente condenatorio y de desgracia para Israel. Esto aparece ya en Samuel (*1 Sam.* 3. 11-14; condenación de la familia sacerdotal anfictiónica), aunque no tengamos en él un mensaje profético estricto [119]. El encargo que recibe Elías (*3 Rey.* 19. 15-18: deponer dinastías, desencadenar un juicio de exterminio en el pueblo) y aún más el de Amós (7. 8,10-17; 8. 2; 9. 1-4: anunciar el exterminio incondicional y general del pueblo) y Oseas (1. 4,6,9; 3. 4: deposición de dinastía, abandono del pueblo, destrucción) manifiestan la misma dirección. En el caso de Isaías (6. 9-12: encargo de "endurecer") y de Ezequiel (2. 4; 3. 4,7: encargo de profetizar aunque no hagan caso) el elemento de juicio llega paradójicamente al colmo, al ser la palabra profética causa directa, y así intentada, de la obstinación y castigo del pueblo. En el primer caso el castigo se explicita con todo detalle (*Is.* 6. 11 s.: deportación total del pueblo); en el segundo Israel vive ese castigo ya (exilio), pero sin aceptarlo (*Ez.* 3. 5 ss.). No obstante, es posible apreciar en varios de estos relatos el fondo salvífico irrenunciable de la Teología yahwística; así, en Oseas (3. 4 s.: "durante muchos días... luego volverán..."), Ezequiel (2. 5: "reconocerán que hubo un profeta en medio

[118] Cf. *supra* p. 387; I. Engnell, *The Call of Isaiah* (Uppsala 1969) p. 26, considera la vocación una "pregnant experience". Valoran diversamente la "concreción" del mensaje Wildberger, *Jesaja* p. 254 (no es una consideración general sobre el resultado de la actuación profética) y Zimmerli, o. c. p. 81 (el destinatario es concreto).
[119] Cf. *supra* pp. 141, 387 n. 85.

de ellos") y sobre todo en Jeremías (1. 10: "te constituyo... para edificar y plantar"). De todos modos, en los mensajes de vocación predomina el tono de juicio y condenación.

d) *Signo*

En conexión con el tema de la "confortación" y "promesa de asistencia", es decir, dentro de la respuesta aseguradora de la "misión" encomendada, aparece en los relatos de vocación el *signo ('ôt)* (*Ex.* 3. 12: ofrecido y de naturaleza profética; cf. *Ex.* 3. 20; en *Juec.* 6. 17: pedido y de naturaleza teofánica)[130]. En ambos casos el signo tiende a asegurar al "elegido" de que "Yo te envío", de que "has hablado conmigo". Constituye así una continuación dialéctica del tema de la objeción que se da en esos relatos de encargo de acción.

Es difícil hallar en el ámbito socio-político del que arranca el esquema de misión ("mensajero o lugarteniente"), el momento correspondiente al del signo con ese valor de "aseguración". Parece ser una categoría estrictamente religiosa, unida fundamentalmente al tema de la "fe". En este contexto aparece frecuentemente en la literatura profética, incluso con el giro que tenemos en *Ex.* 3. 12 (*zeh lĕkā hā'ôt*; cf. *1 Sam.* 2. 34; *4 Rey.* 19. 29; 20. 9 = *Is.* 37. 30; 38. 7; *Jer.* 44. 29)[131]. En el relato yahwista de la vocación de Moisés (*Ex.* 4. 1 ss.; cf. 3. 13-15: relato elohista) este elemento se tematiza y cambia de sentido: no se trata de afirmar ya la fe del enviado, sino de los destinatarios ("si no creen..."). Se transfiere a ellos ahora todo el juego de la objeción-signo que en principio operaba dentro de la conciencia individual de misión y en relación con su aceptación. El tema del signo, pues, debido quizás a su peculiaridad religiosa como prueba apologética, se ha independizado y convertido en un elemento nuevo del esquema de misión, incluso con un sentido diverso del que manifiestan los dos lugares citados anteriormente (*Ex.* 3. 12; *Juec.* 6. 17).

En los otros tres relatos típicos de vocación (Isaías, Jeremías y Ezequiel) aparece también este momento del "signo", asimismo íntimamente ligado a la confirmación de la misión, pero con un sentido más amplio que el de la mera "credibilidad". Se trata de acciones simbólicas, realizadas por Dios o su ángel, con un claro valor de "investidura". Esta, por su propia funcio-

[130] Aunque en el estilo de mensajero no aparece el "signo", sin duda también se planteaba el problema de su legitimidad. La respuesta estaría en las "insignias" de su "investidura" oficial y en el "sello" de su mensaje.

[131] Cf. Richter, o. c. pp. 167 ss. El carácter "profético" del signo está claro en *Ex.* 3. 12 y en general en la razón de "profecía" que tiene la tarea de la vocación. Así aparece en el caso de Abrahán ("te convertiré... daré"), Moisés (E, J y P: "adorareis... te harán caso... no os dejará ir... no os escuchará"), Samuel ("voy a hacer"); cf. también *Ez.* 2. 5 ("sabrán que hubo un profeta en medio de ellos"). El tema del "signo" emerge igualmente en la profecía del Emmanuel, en las del Déutero-Isaías y en la tradición de los "signos y prodigios" del éxodo. Además, es normal como "memorándum" de alianza; y en *Gen.* 15. 13 adquiere éste de nuevo sentido de "anuncio"; cf. *supra* p. 80 n. 46.

nalidad, tiene el sentido de una plasmación "pública" y solemne de la misión encomendada; es su dramatización ritual. Su vivencia por parte del profeta posee todo el valor de una confirmación en el encargo recibido, aspecto en el que coincide con el "signo" en su primer sentido. La "investidura", de todos modos, nos traslada ya a otro horizonte social en la comprensión del encargo de vocación. Esta aparece como un oficio o función estable; el "llamado" es un "asumido" al servicio permanente de su señor. La objeción o dificultad quedan absorbidas en "consagración". De hecho, en los tres casos se trata de ritos conocidos en el Oriente antiguo [122].

La "purificación de labios" a que es sometido Isaías tiene paralelos tanto en Mesopotamia como en Egipto [123]. Sobre todo, es de interés el ritual egipcio denominado "abertura de la boca" [124]. Realizado originariamente sobre las estatuas, pasó luego a ser ritual fúnebre practicado sobre las momias: a través de una serie de lustraciones, unciones, invocaciones, investiduras y ritos de contacto (con el dedo meñique en la boca y labios, p. ej., o con determinados instrumentos) se les capacitaba para "hablar ante los dioses". Es fundamentalmente un rito de integración con y asimilación a la divinidad según el mito de Osiris: "su boca ha sido abierta, le he puesto ante los "Veraces"... Tu boca ha sido abierta... Tú hablas ante los dioses de Re, tu clamor se oye en Dep... te mezclas entre los dioses del Cielo. No puedes distinguirte de ninguno de ellos..." [125]. En este sentido, es sorprendente el paralelo con la situación de Isaías, quien después de purificado es admitido al consejo divino y puede hablar en él. El ritual tiene también elementos que recuerdan la "imposición de las palabras en la boca" a Jeremías con el contacto de la mano sobre ella. Asimismo, de la "manducación del rollo" tenemos paralelos en la literatura oriental aunque menos significativos [126]. De todos modos, no se trata propiamente de ritos oficiales de investidura, ni es

[122] En ningún caso aparece, en cambio, el ritual de la "imposición del manto"; cf. lo dicho *supra* pp. 161 n. 70; 172 n. 22; 281 n. 54.

[123] Cf. I. Engnell, *The Call of Isaiah: An Exegetical and Comparative Study* (Uppsala 1949) p. 49; P. Béguerie, 'La vocation d'Isaïe', *Etudes sur les prophètes d'Israël* (Paris 1954) pp. 27 ss.; C. J. Bleeker, 'Guilt and Purification in Ancient Egypt', *Numen* 13 (1966) 81-87; J. Lechaut, 'Les rites de purification dans le cérémonial pharaonique de couronnement', *Proceedings of the XIth International Congress... History of Religions* (Leiden 1968).

[124] Cf. E. Otto, *Das ägyptische Mundöffnungsritual* (Wiesbaden 1960); S. Bjerke, 'Remarks on the Egyptian Ritual of "Opening the Mouth" (Wp. t-r3) and its Interpretation', *Numen* 12 (1965) 201-16; J. C. Goyon, *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte* (Paris 1972) pp. 89 ss.

[125] Cf. Otto, o. c. pp. 81, 159, 162 s.

[126] Cf. *supra* p. 312. Para una información general sobre el ritual regio en Israel cf. G. Von Rad, 'Das jüdische Königsritual', TLZ 72 (1947) 211-16 = *Gesammelte Studien zum A.T.* (München 1965) pp. 205-13; R. Patai, 'Hebrew Installation Rites', HUCA 20 (1947) 143-225; R. De Vaux, *Les Institutions de l'A.T.*, v. I (Paris 1961) pp. 155 ss. Acerca del rito de "imposición de las manos" (cf. *Deut.* 34. 9) cf. A. Parrot, '"Cérémonie de la main" et reinvestiture', *Studia Mariana* (Leiden 1950) pp. 36 ss. (aquí aparece la "varita" o bastón como instrumento de "investidura"; cf. *supra* p. 88); Heinz, o. c. p. 117 n. 4; J. Coppens, 'Imposition of Hands', *New Catholic Encyclopaedia*, v. VII pp. 400-3. Quizás en este rito tiene su origen la fórmula de revelación "vino sobre mí la mano de Yahweh".

posible demostrar la dependencia de los textos bíblicos respecto a tales rituales extrabíblicos. Se trata, por lo demás, de gestos elementales para cuya comprensión y derivación hay muchos elementos en Israel.

Con todo, no sabemos que hubiera en la religión de Israel un ritual concreto de investidura de profeta. La interpretación de los relatos de vocación ofrecida en este sentido por Reventlow[127] no posee ninguna confirmación bíblica. La vocación se presenta como un momento experiencial religioso no ceremonial, aunque en principio no se excluyan ambos aspectos. Tal vivencia de vocación asume y se expresa según módulos cúlticos, pero no son éstos la que la modelan a ella. Conocemos, por otra parte, el ritual de investidura del Rey, posteriormente aplicado también al sacerdote: la unción[128]. Sin embargo, en nuestro caso no se habla de tal ritual. Ni los profetas ni jefes carismáticos como Moisés y Gedeón son interpretados en su vocación desde el esquema regio[129], aunque este rito de la unción tenga antecedentes premonárquicos en Israel[130]. Su connotación "dinástica" está en oposición con la teología subyacente en los relatos de vocación. En los tres casos mencionados, en cambio, el ritual dice relación directa a la "palabra" y en ese sentido la imagen del profeta habría que buscarla en la figura del heraldo o portavoz, con un oficio estable, más que en la de un mensajero circunstancial. De éste, en cuanto tal, tampoco tenemos indicios en la antigüedad de que fuera "investido", ni de que funcionase establemente en su cargo[131].

Así, en los mismos relatos de vocación, entendida ésta como investidura, aparece un indicio claro de que la autocomprensión y función que suponen debe buscarse en otra dirección. Quizá la orientación más clara a este respecto nos la ofrezca el relato de Jeremías que nos dice: "te constituyo *pāqîd*..." *(hipqadtîkā)*[132]. La investidura de profeta es así un encargo de mando; es decir, aflora aquí la figura del "visir", del "lugarteniente", que ya aparecía en el encargo de "acción" del momento anterior[133]. Habremos de

[127] Cf. *supra* pp. 43, 273 s., 280 s.

[128] Cf. Patai, o. c. p. 224. Sobre el sentido general de la "unción" en Israel cf. E. Kutsch, *Salbung als Rechtsakt im A.T. und im Alten Orient*, BZAW 87 (Berlin 1963) (la sacerdotal no depende de la regia). El primitivo rito de "investidura" sacerdotal era el "llenar las manos"; sobre su sentido cf. M. Noth, 'Amt und Berufung im A.T.', *Gesammelte Studien zum A.T.* (München 1966) pp. 311 s.

[129] Cf. *supra* p. 86 sobre la imagen "regia" de Moisés.

[130] Cf. Kutsch, o. c. pp. 54 s. (unción de Saúl y David); Patai, o. c. p. 153.

[131] El paralelo más válido sería el del *mazkîr*, si conociésemos su función e investidura como heraldo o portavoz oficial del "consejo" y tribunal regio. Pero aún tal figura debe ser "enviada", poseer la característica de "mensajero" del Dios distante; cf. *supra* n. 95.

[132] Cf. *Gen.* 39. 5; *4 Rey.* 7. 17; 25. 23; *Jer.* 40. 7,11; 41. 2,10,18; *pāqîd*, *Jer.* 20. 1; 52. 25; *4 Rey.* 25. 19...

[133] Es en definitiva la misma función con la que es "investido" Josué. Sobre ella opina Lohfink: "Offensichtlich gilt das Schema... als festes Formular einer Art Amtseinsetzung... Das hier untersuchte dtr Redeschema für Amtseinsetzungen (Ermutigungsformel-Nennung einer Aufgabe-Beistandsformel) scheint nicht rein literarisch zu sein, sondern auf einer tatsächlich gebrauchten Redeform bei Einsetzungen und Beschlüssen zu Unternehmungen aufzuruhen"; cf. N. Lohfink, 'Die deuteronomistische Darstellung des Übergangs der Führung Israels von Moses auf Josue', *Scholastik* 37 (1962) 38 s.

volver sobre ello, cuando tratemos de precisar el "Sitz im Leben" de estos relatos. De momento nos baste constatar el doble elemento, palabra y acción simbólica (purificación, contacto e imposición, manducación; "esto toca... te pongo... come..."), de que se componen estos ritos de investidura [134] y que autoriza a hablar de una vivencia "sacramental" de consagración u ordenación profética. Que no se trate en cambio de un ceremonial cúltico lo prueba su misma variedad, como apuntábamos más arriba [135]. La vivencia psicológica objetiviza la necesidad de plasmación del arquetipo que ha engendrado la forma literaria y que la soporta; es la prueba más clara de la operatividad interna de ésta. El profeta en su vocación encarna una figura, una función que socialmente se transmite por tal investidura [136]. Sin el sacramento el simple encargo no se "experimenta" en toda su realidad. Por él Yahweh se hace presente y activo en el profeta de manera inequívoca, la palabra se actualiza y encarna en acción, que es la manera más intensa y convincente [137], se logra el *contacto* con Dios que consuma la entrada en el ámbito de lo sacro y la participación en su fuerza: ve, oye y es tocado (*Is.* 6. 7; *Jer.* 1. 9; *Ez.* 3. 2).

Sentido de "investidura" tiene incluso el "signo" en los relatos de la vocación de Moisés. Por él es dotado de un poder taumatúrgico (J) o de un conocimiento profético (E) que harán su misión creíble y aceptable ante el pueblo [138]. En ambos casos se trata de una "capacitación" para el cumplimiento de su misión que no afecta propiamente a su conciencia de la misma, como era el caso en el diálogo-objeción previo, sino a su eficacia y reconocimiento por el pueblo. Resulta así la confirmación de la misión encomendada a través de un signo que hace sensible la aptitud para su cumplimiento, es decir, una investidura.

Se puede percibir aquí, no obstante, una evolución en la función del signo, desde un aspecto más apologético a otro más sacramental. En el primer caso la investidura tiende a hacer más evidente y aceptable a los demás la función del enviado; en el segundo, esa "aceptación" pasa a segundo plano y la investidura se mueve dentro del ámbito de la "confirmación" del propio sujeto en su misión. De ese modo se ha vuelto al sentido primitivo que el "signo" tiene en *Ex.* 3. 12 y *Juec.* 6. 17 (aseguración del sujeto), pero desde un motivo literario tomado del contexto social que supone el reconocimiento

[134] Cf. *supra* pp. 250, 280, 312; Reventlow, *Liturgie* pp. 74-75.
[135] Cf. *supra* p. 281. La variedad del rito encuentra su unidad en el contenido: el "encargo" de la misma palabra creadora.
[136] Cf. *supra* nn. 126, 128.
[137] Cf. *supra* p. 397. "Das Wort Jahwäs ist was sie zu Propheten macht. In dem richtigen Propheten ist das Wort Jahwäs (*Jer.* 5. 13), das Wort ist sozusagen verkörpert in ihm (*Jer.* 20. 9), es ist in seinem Mund gelegt (*Jer.* 1. 9; 5. 14), er hat es "verschlungen" (*Ez.* 2. 9 ff; *Jer.* 15. 16 [TM]), sein Mund ist für dieses Wort geheiligt und gereint worden (*Jer.* 6. 5 ff), ja seine Person selber ist der Mund Jahwäs (*Jer.* 15. 19)"; cf. S. Mowinckel, *Die Erkenntnis Gottes bei den alttestamentlichen Propheten* (Oslo 1941) p. 17.
[138] Cf. *supra* p. 85. Adviértase el carácter "apologético" de los milagros "reversibles" en el "Enuma eliš" y en *Ex.* 4. 1 ss.

público de tal misión. Ambas concepciones del signo manifiestan una misma fundamental necesidad de certificar, de asegurar, de concretizar el momento vocacional con un elemento que lo fije y objetive. Por lo demás, esta necesidad y función del signo se aprecia en otras formas literarias de la Biblia, p. ej., en los relatos de alianza, de vocación indirecta y en los oráculos proféticos [139].

Este elemento del signo-investidura como parte de la forma de vocación es decisivo para determinar el "Sitz im Leben" o la función original desde la que es entendida y expresada la figura del "llamado". En principio aquél es rastreable en cualquier forma literaria por ineludible enraizamiento de la literatura en la vida social y por ser fruto de una función vital de la misma. Pero en las formas literarias religiosas lo es mucho más, dado su carácter simbólico. El mundo religioso es siempre un universo transpositivo, construido siempre "a la manera de otro". Se deben distinguir así siempre dos "Sitze im Leben" de la literatura religiosa: uno cúltico, donde se vive, y otro profano, de donde arranca el esquema expresivo. El recurso al culto es siempre penúltimo para una perfecta comprensión de la expresión religiosa.

La posibilidad de considerar el relato de vocación como transcripción de una "ordenación" peculiar del profeta no se impone [140]. Podrían, en cambio, reflejarse en él otros rituales de ordenación de funcionarios cúlticos. Esto resultaría aplicable sobre todo al caso de Isaías y su rito de purificación [141]. Pero los esquemas de investidura o consagración que se conocen en la Biblia (de sacerdote, de *nāzîr*, de rey) no incluyen tal rito. Por lo demás, la pretensión de considerar el profetismo como una función cúltica y enjuiciar desde ahí el sentido de su vocación no resulta aceptable [142]. Incluso la designación del profeta como "promulgador del derecho de Yahweh" o "mediador de la Alianza" [143] deriva del contenido de su predicación, pero no dice nada respecto a su función en el culto de Israel y la figura-símbolo bajo la que aquella es vivida.

A este respecto el análisis de la forma literaria, en cuyo formulario ha de buscarse en definitiva su "Sitz" o autocompresión, manifiesta una concepción *compleja* de la figura del profeta. En ella se funden la del "mensajero" o "heraldo" que es "enviado" con una palabra (Moisés (J), Isaías, Eze-

[139] Cf. *supra* n. 121; R. Rendtorff, *Sēmeion* TWNT, v. VII pp. 209-17.

[140] Cf. *supra* pp. 281, 379 n. 44.

[141] Cf. *supra* n. 123: "It is known that the *baru*-priest in Mesopotamia, whose task was to deliver oracles, had to perform various purification ceremonies to prepare themselves for this function: washing, putting on clean clothes, anointing with oil, and purifying the lips with cedar wood, meal, and other ritually cleansing substances. Similar usages were known throughout the ancient world"; cf. J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford 1963) p. 186; A. Haldar, *Associations of the Cult Prophets among the Ancient Semites* (Uppsala 1945) pp. 1 s., 93 ss., 205.

[142] Cf. *supra* p. 379.

[143] Cf. H. J. Kraus, *Die prophetische Verkündigung des Rechts in Israel* (Zürich 1957). La figura carismática del "juez" menor sería la primera encarnación profética de tales funciones. Para la concepción cultual del "mediador de la Alianza" cf. *infra* n. 148.

quiel, Déutero-Isaías, Trito-Isaías)[144] y la del "visir" o "lugarteniente" que es investido y encargado de una acción (Jeremías, Moisés (E), Gedeón)[145]. De hecho, podría verse incluida la función de "portavoz" en la compleja de "visir", como transmisor de la palabra del Rey. Pero, por otra parte, la nitidez del formulario de mensajero hace que no se pueda excluir esta figura explícita de la autocompresión del profeta, que no sólo "transmite" sino que "trae", "aproxima" al hombre la palabra de Dios. En todo caso, ambas funciones deben ser entendidas desde la concepción de Yahweh-Rey que decide en su consejo la suerte de Israel y encarga a su ministro —mensajero y lugarteniente— su transmisión[146]. Es así una palabra judicial, una sentencia que configura el destino de Israel[147]. En realidad, la complejidad de la figura profética y su vocación deriva de la específica vivencia de esta palabra de Dios como *dýnamis* operativa. Portador de una palabra eficaz, el profeta es más que un mensajero o heraldo; simple transmisor de la palabra, su acción se agota en su mensaje, no posee ningún otro medio de actuación. Sus mismas acciones simbólicas son maneras de "palabra". Este sometimiento a la eficacia de la palabra divina es, por otra parte, lo que unifica en un mismo sentido las vocaciones de caudillo carismático y de profeta, relegando a segundo plano lo específico de la actuación humana. También el profeta recibirá encargos de "acción" (política y simbólica), a la vez que la "acción" del jefe obtiene su valor del encargo "profético" que la origina.

Ello ha hecho que desde antiguo una misma figura, la de Moisés, haya podido ser concebida desde ambas funciones, la de mensajero y la de lugarteniente de Yahweh. En ambos casos la figura de Moisés es entendida desde una función y misión más amplia que la de "mediador de la Alianza". Podemos decir que este aspecto va incluido en su función de "visir", a quien incumbe transmitir las condiciones de los pactos concertados por el 'Gran Rey'. No es posible demostrar que se trate de un "oficio anfictiónico" que encarna la imagen de Moisés profeta (*Deut.* 18. 15 ss.) y reproducen los profetas posteriores[148]. Estos aparecen entendidos en su vocación como porta-

[144] La figura del "heraldo" aparece sobre todo clara en el "Siervo"; cf. *supra* p. 343; W. Zimmerli-J. Jeremias, *The Servant of God.* (London 1965) p. 32; J. Begrich, *Studien zum Deuterojesaja*, BWANT 25 (Stuttgart 1938) p. 165; H. E. Von Waldow, *Anlass und Hintergrund der Verkündigung des Deuterojesaja* (Bonn 1953) p. 54.

[145] Ya B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, HKAT (Göttingen 1922) p. 68, considera a Isaías como "Geschäftsträger" de Yahweh en virtud del encargo recibido en *Is.* 6. 8. El modelo bíblico más claro de investidura de "visir" lo tenemos en *Gen.* 41. 37 ss. (José); en él aparece la deliberación del Faraón con su corte, la investidura y el "signo"; cf. *supra* p. 47.

[146] Cf. *supra* p. 343.

[147] Cf. *supra* n. 59 y p. 248 n. 42; cf. *3 Rey.* 7. 7, la "sala de juicio" real en Jerusalén.

[148] Así lo sostienen H. G. Reventlow, 'Prophetenamt und Mittleramt', ZTK 58 (1961) 280 ss. (cf. *supra* pp. 42 s.); Von Waldow, o. c. pp. 82 ss.; H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* (München 1962) pp. 130 ss. No tenemos datos directos sobre tal función. Los textos de "renovación de la Alianza" (cf. *Jos.* 24; *4 Rey.* 23; *Nehem.* 8) abogan más bien por el "jefe" de la comunidad como "mediador" de la misma. Por otra parte, *Deut.* 18, 15 ss. más que desde una tradición institucional habla desde el triunfo y aceptación del movimiento profético, tan determinante en la ideología del Deutero-

dores de una función más amplia; la "palabra" que se les encomienda es mucho más que una palabra de restauración y mediación. Propondrán incluso la abolición de la misma Alianza. La figura del mensajero-plenipotenciario, o si se prefiere la del 'visir', es la que mejor reproduce su autocomprensión. La investidura y su signo "revive" el correspondiente" momento" del protocolo de corte, aunque modelado desde la realidad específica de su función: la transmisión de la "palabra". Por eso ésta es la que se entrega como signo y objeto de la investidura. Hay, por consiguiente, una transmutación del ritual y no se puede pretender que las investiduras proféticas reproduzcan literalmente "un" protocolo de corte antiguo. Aun dentro de la misma situación, representan vivencias diferentes y originales de la fe yahwística [149].

e) *Conclusión*

Los relatos de vocación terminan generalmente reasumiendo algún tema básico del esquema analizado más arriba (cf. *Ex.* 4. 10-16, la objeción; *Juec.* 6. 22 ss., confortación; *Is.* 6. 12 s., mensaje; *Jer.* 1. 17-19, confirmación y confortación; *Ez.* 3. 4-9,10-11,12 ss., confortación, confirmación, teofanía; *1 Sam.* 3. 19 ss., confirmación en la palabra). El momento es preponderantemente literario y tiende a cerrar el relato como un todo artístico perfectamente delimitado en sí mismo. La disposición *quiástica* e *inclusiva* es la forma predominante, como psicológica y literariamente corresponde a su función de "conclusión". El relato queda así aislado y adquiere validez por sí mismo, sin remitir a una ulterior prolongación de su experiencia básica. Esta se afirma como una experiencia psicológica específica, tal como su contenido teofánico hacía suponer.

Cumple además tal conclusión un papel complementario de "confirmación" en la misión recibida y queda así íntimamente unida al complejo de temas centrales (misión, objeción, confortación, signo) y pone de relieve su valor determinante. Es como el eco humano ante una situación que de cara

nomio. El "mosaísmo" de la figura profética (cf. *supra* pp 163 n. 78, 288) es una categoría de la fe, no del culto. Además de en los relatos de Elías y Jeremías tal categoría aparece claramente resaltada en los poemas del "Siervo"; cf. P. Tournay, 'Les chants du Serviteur dans la seconde Partie d'Isaïe', RB 59 (1952) 367; A. Penna, *Isaia* (Torino 1958) pp. 430 s.; C. R. North, *The Second Isaiah* (Oxford 1964) p. 21; Von Rad, *Theologie*, v. II pp. 273 s.

149 Cf. K. Baltzer, 'Cosideration Regarding the Office and Calling of the Prophet', HarvTR 61 (1968) 577-81; el profeta es concebido en Israel como el "visir" de Yahweh. El relato de su vocación reproduce el protocolo de instalación de éste en su oficio (audiencia, investidura, "transformación", regulación de funciones, dificultad del cargo, confortación; cf. *ANET* p. 213). A él corresponde la supervisión de los asuntos legales y cultuales; últimamente el mismo, 'Zur formgeschichtlichen Bestimmung der Texte von Gottes-Knecht im Deuterojesaja-Buch', *Probleme biblischer Theologie*, Fs. Von Rad (München 1971) pp. 27-43. Los elementos son sorprendentemente paralelos, pero pretender una dependencia directa del modelo egipcio sería excesivo. Esa figura existe también en la corte de Israel y en el resto del mundo oriental (cf. De Vaux, o. c. pp. 199 s.); pertenece a la estructura elemental del orden socio-político. Religiosamente es asumida en la concepción de Yahweh-Rey de Israel y su gobierno directo del pueblo.

a su realización se revela especialmente ardua y reclama una última garantía de su éxito, basado en la asistencia divina. En el caso de Isaías, en el que la disponibilidad del elegido excluye tal exigencia, la conclusión explica y especifica el encargo o mensaje recibido.

3. *Esquema*

El resultado de este análisis formal puede sintetizarse en el siguiente esquema que ofrece la estructura de un relato típico de vocación:

I) *Introducción*:

— datación
— localización (cultual)
— circunstancias (teológica e histórica)

II) *Teofanía*:

— visión: fórmula *(wayyērā', wā'er'eh)*
forma teofánica (de ángel, tempestad, corte o parusía)
— diálogo: interpelación *(wayyiqrā')*
respuesta *(hinnēnî)*
identificación
— reacción: "he visto a Yahweh" (postración, ocultamiento)
respuesta *('al tîrā')*

III) *Misión* (diálogo):

— elección: introducción (situación)
designación *(wĕ'ešlāḥăkā, yada'tîkā)*
deliberación *('et-mî 'ešlaḥ)*
— encargo: de palabra *(lēk wĕdabbēr)*
de acción *(lēk wĕ...)*
— respuesta: objeción
disponibilidad
— confirmación: confortación *('al tîrā')*
asistencia *(kî 'ehyeh 'immāk)*
— tarea: mensaje
acción

IV) *Signo*:

— apologético *(zeh lĕkā hā'ōt)*
— sacramental: palabra *(hinneh nātattî, nāga')*
gesto *(wayyišlaḥ yād wayyagga')*

V) *Conclusión*:

— inclusiva (literaria)
— confirmativa (psicológica)

4. *Tradición*

El relato de vocación como forma literaria se desarrolla a lo largo de un período de la Historia de la Literatura bíblica que abarca desde el siglo décimo al sexto. Entre los típicos, posiblemente el más antiguo como tradición y redacción sea el de Moisés en su doble versión yahwista y elohísta. En ese sentido representa el prototipo del género [150], pero un prototipo que a la hora de su redacción está consolidado ya en forma estable. Tal forma tiene su base vivencial en el ámbito profético. No poseemos, ciertamente, relatos de ese tipo de profetas del siglo décimo, pero la temática que refleja y su posterior constancia en dicho ámbito abogan por tal atribución. En ese sentido la vocación de Moisés es una interpretación de su situación y actividad como jefe carismático en cuanto mediador de la "palabra" que crea y salva a Israel [151]; lo que no significa que deje de ser objetiva. Pero es de una objetividad comprehensiva, más que tradicional o transmitida en sus detalles.

El mismo esquema sirve para interpretar la función del caudillo carismático Gedeón, aun al margen de toda actividad profética. En cuanto carismas ambas funciones son homogéneas y pueden ser interpretadas por la misma forma literaria [152]. De todos modos, es el único "juez" cuya función se legitima desde una vocación personal. De otros se dice simplemente que les suscitó Yahweh o su "espíritu" (*Juec.* 3. 9,15; 13. 25; 14. 19; 15. 14); o son instituidos por vocación indirecta (4. 6 ss.) o por convocación popular (11. 6 ss.). Es probable que el esquema sea más primitivo en el carisma profético. Por otra parte, la tradición de ese "juez" manifiesta otros indicios de reelaboración profética [153].

Con los profetas escritores nos acercamos ya decididamente a la experiencia personal y el relato adquiere el sentido de "tradición" de indudable origen autobiográfico. El problema de las fuentes literarias se cambia en el del círculo de discípulos que recogió tal relato en su forma original, posiblemente oral. No se trata, con todo, de una simple transmisión, sino que en esos círculos el relato adquiere toda su significación y es sometido a una

[150] Le seguiría la de Abrahán, obra personal del yahwista; cf. Von Rad, *Theologie*, v. I p. 179 n. 1. Las más tardías, en cambio, serían la de Josué, composición deuteronomística, y la sacerdotal de Moisés. Son meros encargos de misión en los que falta la teofanía y toda conexión cultual. Richter, o. c. pp. 176 s., parte de la vocación (indirecta) de Saúl como prototipo actual más antiguo, pero presupone la existencia de un modelo profético de aquella época, que no se nos ha transmitido; cf. *supra* n. 23.

[151] Cf. G. Fohrer, *Überlieferung und Geschichte des Exodus*, BZAW 91 (Berlin 1964) p. 38: "Darin liegt zunächts nur ein Versuch vor, die Gestalt Moses mit geläufigen Mitteln und Kategorien zu erfassen und darzustellen".

[152] Cf. Richter, o. c. p. 175; Kilian, o. c. pp. 374 s. En los casos de Samuel, Elías y Eliseo no se trata probablemente de "tradición" vocacional, aunque redaccionalmente su relato funcione con ese sentido.

[153] Cf. Von Rad, o. c. p. 74. La raíz profética de la vocación pertenece a la esencia de la fe de Israel, de su religión de "revelación" fundante, de experiencia histórica de lo divino. Es posible que tal vocación se diera ya en los "jueces" menores como legitimación de su carisma.

reelaboración en función del mensaje total del maestro. En Ezequiel probablemente tenemos el caso límite de tal proceso [154].

En la escuela del Déutero-Isaías el tema ya se ha sistematizado y racionalizado, en relación quizá con una situación polémica agudizada que hace precisa más que nunca la justificación de toda nueva palabra profética. En todo caso, el tema desvela todo su valor en el gran contexto apologético en que el exilio ha puesto a Israel frente a los demás pueblos: la vocación es un testimonio del Dios vivo y verdadero. En la época siguiente desaparecerá del horizonte bíblico, aunque perduren todavía las funciones carismáticas.

5. *Redacción e intención*

El sentido último del relato de vocación es netamente apologético: trata de legitimar o justificar genéticamente la genuinidad de una función carismática. La acción o la palabra, en ambos casos la dirección de la Historia, tienen su origen en la iniciativa de Yahweh que se eligió un intermediario, un instrumento de su presencia y acción [155]. Esta experiencia, punto de arranque de una misión que justifica ante el propio sujeto y ante los demás, se sitúa lógicamente al inicio de dicha misión; carece de sentido todo lo intentado en el plan salvífico al margen de ella, pues el sujeto no actúa en virtud de su propia decisión sino "enviado" y "sostenido" por Yahweh, el agente decisivo de la historia de Israel. Tal función legitimadora supone un "clima de oposición" en el que tiene que abrirse paso la nueva misión que pretende alzarse con la dirección del pueblo en un momento de crisis, fundada únicamente en el encargo divino [156].

Esta situación de contraste a la que responde el relato de vocación, queda sobre todo patente en el caso de los profetas, que se mueven en el ámbito de la polémica de los verdaderos y los falsos. Es en definitiva la vocación lo que los discierne, no sus oráculos o visiones [157]. Aunque sea una experiencia

[154] Cf. *supra* p. 396. El problema de la objetividad psicológica y teológica de tales experiencias aquí no se considera; cf. *infra* p. 416; Wildberger, o. c. pp. 243, 261; Engnell, o. c. pp. 26 s.; Kilian, o. c. pp. 374 s.; Seierstad, o. c. pp. 52 ss.; Knierim, o. c. p. 66.

[155] Cf. Wildberger, o. c. pp. 259 s.; Seierstad, o. c. p. 134; O. Eissfeldt, 'Das Berufungsbewusstsein der Propheten als theologisches Gegenwartsproblem', TStKr 106 (1934-35) 146; B. Renaud, 'La vocation d'Isaïe. Expérience de la foi', VieSpir 119 (1968) 142; A. Weiser, *Das Buch des Propheten Jeremia*, ATD (Göttingen 1960) p. 6.

[156] En Oriente no hay relatos de vocación profética, porque el profetismo, como todas las demás funciones religiosas, es esencialmente funcional y se legitima en la praxis. El profeta tiene su puesto en el culto, como una actividad "social" más, y no aparece en contraste con las instituciones. Tenemos, en cambio, relatos de investidura e infancia que pretenden legitimar la función de jefes o reyes "carismáricos" o usurpadores.

[157] Cf. Lindblom, o. c. p. 182; T. Overholt, 'The Question of False Prophecy', JAmAcR 35 (1967) 241-49, para quien la diferencia estriba sólo en el "contenido". Pero es poco probable que los falsos profetas tuvieran también una experiencia de vocación. En todo caso, también aquí el "contenido" de su vocación, el sentido de su

concreta, proporciona al sujeto una actitud peculiar en su visión y existencia religiosa que estará presente y operante en cada una de sus actuaciones carismáticas posteriores. Sin ella dichas actuaciones no alcanzarían un sentido coherente; sin dejar de ser momentos de gracia, espontáneos e incondicionados por tanto, se hallan a través de la vocación organizados en un sentido u orientación homogéneos. La vocación se presenta así como una experiencia que configura la existencia personal. En consecuencia, los verdaderos profetas se distinguen de los falsos antes que por sus palabras, por la actitud fundamental con que se enfrentan a su situación histórica.

Tal experiencia personal sólo nos es accesible en su relato, lo que a primera vista reduce a la nada su capacidad de testimonio legitimador al ser dado por el mismo que tiene que legitimar. Sin embargo, en el ámbito de la fe en que se mueven tanto el sujeto de la vocación como sus oyentes, constituye un elemento profético de primer orden[158]. El "poder" ofrecer una descripción del encuentro con el Dios vivo, el "atreverse" a narrar lo escuchado en su "consejo" al que ha asistido, el saberse enviado por él, tienen en ese ámbito una objetividad y conceden por sí mismos una credibilidad peculiar a su autor. Esa descripción y conocimiento de la esfera divina funcionan con la misma autonomía que la posesión del "nombre de Dios" o con la misma irreversibilidad que las acciones simbólicas. Significan un límite sacro que difícilmente se atrevería a transgredir en falso un fiel yahwista —y el carismático lo es—, parodiando una vocación que no ha tenido. La fe en el Dios tremendo impide tal operación y concede por ello mismo objetividad al relato. Hay que partir el hecho de que el carismático no miente, a lo sumo se engaña. Esto puede ocurrir más fácilmente en el discernimiento de las palabras concretas que percibe como "divinas", las cuales pueden configurarse según el propio deseo, mientras que una configuración existencial que le enfrenta penosamente con su situación no es fácilmente tergiversable. La fe y el terror sacro le impedirían apoyarse y remitirse a su Dios en falso, confesarse dependiente de él sin tenerle claramente de su parte. Esto hace que el profeta que ya de entrada puede ofrecer el relato de su vocación, haya adelantado el primer título de su legitimidad.

mensaje, sería discriminador. Lo que hay que excluir es que se trate de una "ceremonia" común; el relato carecería entonces de valor apologético.

158 El valor apologético del relato de experiencia visionaria persiste en los autores del N.T. (cf. *Mt.* 26. 64; *Act.* 7. 56; 2 *Cor.* 12. 1 ss.; 2 *Pedr.* 1. 18).

Capítulo XVIII

TEOLOGIA DE LA VOCACION DEL LIDER EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

1. *Sujeto y contenido de la vocación*

De esta consideración de las vocaciones personales en el Antiguo Testamento lo primero que se desprende es el hecho de que tal vocación es en él una realidad teológica que *afecta sólo a los líderes político-religiosos* de la comunidad [1] y en relación con la existencia y construcción directa de ésta. De los demás miembros y de sus funciones no se narra ni se supone tal hecho teológico, en la estructura específica que éste revela [2]. Por otra parte, no se presenta nunca como una realidad religiosa orientada hacia el que la recibe, sino proyectada hacia la comunidad. Es así una función político-religiosa que determina y condiciona la existencia de ésta desde la fe; el equilibrio de sus dos aspectos, el político y el religioso, variará a lo largo de la historia, pero lo que estará siempre en juego en ella será la existencia del pueblo como realidad político-religiosa. Puede así decirse que el objeto último de toda vocación es Israel, que a su vez ha sido el objeto primario de la vocación básica, la elección. Esta proyección comunitaria de la vocación manifiesta que su elemento determinante es la *misión,* en función siempre de la vida e historia del pueblo.

Esto hace que no pueda entenderse la vocación en la perspectiva de la "realización personal" del que la recibe, sino en función de las exigencias concretas del pueblo de Dios en aquel momento. La comunidad no es, en la perspectiva bíblica, primordialmente el lugar donde se "realiza" la persona del llamado [3], sino que la comunidad es lo que la persona realiza; su vocación le trasciende esencialmente. Por eso, la "fidelidad" se concibe en términos de responsabilidad social, tal como la delinea Ezequiel en su descripción del "vigía" de Israel (33. 1-20) [4]. Todo lo cual está implicando que si no

[1] Cf. E. Robertson, 'The Role of the Early Hebrew Prophet', BJRylL 42 (1960) 426. Sobre la vocación de Israel cf *supra* p.

[2] Cf. *infra* p. 420 acerca de la extensión de la categoría que hacen el Sacerdotal (P) y el Déutero-Isaías.

[3] En este sentido la vocación bíblica se aparta del concepto que la moderna psico-pedagogía otorga a tal vocablo. Este es, desde luego, universal y se refiere al descubrimiento de la "tarea" para que uno "está hecho" desde las cualidades e inclinaciones personales, así como desde las posibilidades sociales. Aquí es el contexto vital de la persona el que "llama". D. E. Super et al., *Vocational Development: a Framework for Research* (New York 1957); el mismo, *The Vocational Maturity* (New York 1960).

todos "tienen vocación" en el Antiguo Testamento, todos están incluidos en la vocación-elección de la comunidad como sujetos activos de su realización. La "vocación personal" es sólo un momento instrumental y transitorio, todo él al servicio de ésta más fundamental vocación de "pueblo de Dios"[5]. Así, las "vocaciones" se van configurando de acuerdo con los requisitos socio-religiosos que impone la evolución de la comunidad.

La vocación del líder resulta de este modo la estructuración personal y jerárquica de la elección de la comunidad, su encarnación individual. A través de él se lleva a cabo la constitución y reconstitución de aquélla en el tiempo. En ese sentido la vocación en Israel es un elemento "constitucional", que suple o completa la estructura de la comunidad, teológicamente aún no organizada de manera suficiente e incapaz de mirar por sí misma.

Este sentido personalizante de la vocación del jefe resalta sobre todo en el caso de Abrahán. Prácticamente su vocación equivale a la del pueblo; no sólo genéticamente, en cuanto a partir de él emerge como realidad socio-religiosa específica, sino porque además dicha vocación condensa la experiencia histórica de la comunidad como "pueblo elegido"[6]. Y la condensa de manera extremamente lúcida. Su existencia arranca de un momento de "gracia", de iniciativa divina, que le lleva allí a donde la propia iniciativa nunca alcanzaría[7], y se estructura como "respuesta de fe" en una palabra de futuro, en una promesa. Este binomio "palabra-fe", vocación-respuesta, dará a su existencia, a la de Abrahán y a la del pueblo, un carácter dialogal, profético y escatológico, y en ella se revelará Dios como una realidad comprometedora y venidera, como algo imprevisible e inquietante, pero también profundamente remunerador[8]. Por lo demás, la vocación de Abrahán no es una realidad meramente religiosa, sino de nuevo profundamente política; implica a toda una comunidad humana en un destino de desarraigo y esperanza. Por ella es arrancado del contexto histórico en que naturalmente se realiza y enfrentado con todo él. Esto es lo sorprendente de la vocación de Abrahán y de la conciencia de selección que tiene Israel: su existencia se convierte en crisis (bendición y maldición) y salvación universal. No es por vocación el mayor y más potente de todos los pueblos, es el que recompone su unidad espiritual, el sacramento único de la "Presencia" única[9]. Su preeminencia no es primordialmente política sino religiosa, aunque encarnada en moldes po-

4 Cf. *supra* p. 312 n. 56.

5 Cf. J. d'Arc, 'Le mystère de la vocation: Essai de théologie biblique', VieSpir 94 (1956) 167 ss.; A. Gelin, 'La vocation: étude biblique', AmiC 69 (1959) 161 ss.; J. Galot, 'La vocation selon l'Ancien Testament', RClAfr 18 (1963) 197 ss.

6 Cf. G. Von Rad, *Theologie des Alten Testament*, v. I (München 1962) pp. 122 s.

7 Cf. U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis. II, From Noah to Abraham* (Jerusalem 1964) a.l. (*Gen.* 12. 1).

8 Cf. N. Scholl, 'Theologische und katechetische Aspekte zur Berufung Abrahams', KatechBl 97 (1968) 724.

9 Cf. G. Von Rad, *Das erste Buch Mose*, ATD (Göttingen 1967) pp. 128, 138; H. Gunkel, *Genesis*, HKAT (Göttingen 1917) a.l. (*Gen.* 12. 3); O. Procksch, *Die Genesis*, KAT (Leipzig 1913) a.l.: "...die Völkerwelt (11. 1-9) ...in seiner Person ihre geistige und religiöse Einheit wiederfindet".

líticos. En su fondo hay una auténtica rebelión y superación de las formas religiosas de la época [10]. Esta actitud de enfrentamiento y redención de su contorno, desde el punto de vista religioso, marcará toda la existencia de Israel, tal como la interpreta la Biblia.

Las sucesivas vocaciones (Moisés, Josué, Gedeón) no son más que la actualización de este sentido fundamental de la vocación de Israel. Corresponden a la "época carismática" [11], en la que la idea religiosa configura la existencia política en su totalidad. Aquella es revivida por los líderes de la comunidad en un "encuentro personal" con Dios y dinamizada en una "misión" salvadora. Pero también aquí el contenido de esa vivencia es esencialmente político y comunitario; no pretende configurar la personalidad del sujeto, sino su función en el pueblo. La religión es la fuerza liberadora de la comunidad, y Dios se revela y llama únicamente a aquél que ha de actualizar tal liberación. De esa manera, las vocaciones son los momentos privilegiados de presencia y comprobación de Dios en su pueblo. No es por eso accidental el que al hecho constituyente del pueblo, la liberación de Egipto, vaya unida la revelación de su nombre; en el momento mismo de surgir como pueblo adquiere Israel conciencia de la peculiaridad de su Dios como "aquél que se demuestra serlo" en su actuación [12]. Yahweh no es una nueva idea de la divinidad que se posee de una vez para siempre, sino una experiencia que hay que repetir incesantemente. En su propia historia va Israel aprendiendo a su Dios, lo que implica una atenta abertura a su manifestación, a su palabra, que es la forma suprema de su epifanía [13]. En este sentido las vocaciones en la Biblia son la prueba de Yahweh, del Dios que "está presente" en su pueblo y a su pueblo en una relación dialogal salvífica; son los momentos decisivos de ese diálogo, de la palabra divina que crea la comunidad y la regenera, y reclama de ella la fe y el compromiso.

La palabra continúa siendo la fuerza determinante de la historia de Israel. Por eso, cuando la evolución socio-política aboca a una secularización del liderazgo, en virtud del principio racional de la dinastía, el rey deja de ser el interlocutor de Dios, lo que teológicamente significa que es sólo el líder aparente. No es sujeto de vocación y así tampoco de misión salvífica. Esta entonces se especifica y convierte en misión de pura palabra. Con lo

[10] Cf. Cassuto, o. c. p. 301; J. Skinner, *Genesis*, ICC (Edinburgh 1951) p. 243; E. A. Speiser, *Genesis*, AnchB (Garden City N. Y. 1964) p. XLIX.

[11] Cf. W. F. Allbright, *From the Stone Age to Christianity* (Garden City N. Y. 1956) pp. 276 ss.

[12] Cf. W. Von Soden, 'Jahweh, "Er ist, Er erweist sich"', WO 3 (1966) 183: "Jahwe erweist sich als der Gott durch das Werk der Schöpfung ebenso wie durch sein Tun in der Geschichte... In der Aussage "Er erweist sich" liegt aber auch, dass man nicht daran zweifelt, dass Jahwe sich auch in aller Zukunft so erweisen wird, wie er sich bisher erwiesen hat..."; M. Reisel, *The Mysterious Name of Y.H.W.H.* (Assen 1957) pp. 24 ss.; H. H. Schmid, '"Ich bin, der ich bin". Ein Beitrag des Alten Testament zur Frage nach Gott', NZürZ 27 (1968) 53; O. Grether, *Name und Wort Gottes im AT* (Giessen 1934) p. 8.

[13] A cerca de la relación entre historia y palabra en el proceso revelador cf. B. Albrektson, *History and the Gods* (Lund 1967) pp. 113 ss.

que gana nitidez la distinción entre revelación e historia, entre intención divina y respuesta humana; es decir, se clarifica la presencia de Dios en el pueblo y su palabra se absolutiza como la instancia decisiva a la que hay que atender. Por eso, ahora su portador, el profeta, es el líder auténtico de la comunidad y el sujeto único de la vocación. En realidad, profética es toda vocación y lo han sido las anteriores en Israel, pero ahora se independiza este aspecto de su realización política, con lo que se pone de manifiesto la gravedad del compromiso de Israel. Su existencia adquiere a la luz de esa palabra una profundidad que trasciende su realización histórica. Por eso, la misma palabra que hasta ahora le ha salvado ("ve a la tierra...", *Gen.* 12. 1; "ve y saca a mi pueblo...", *Ex.* 3. 10; "levántate y pasa el Jordán...", *Jos.* 1. 2; "ve y salva a Israel...", *Juec.* 6. 14), ahora le va a "perder" ("unge en lugar de...", *3 Rey.* 19. 15 s.; "golpea... hiéreles en la cabeza...", *Amós* 9. 1; "llámale no-pueblo-mío...", *Os.* 1. 9; "endurece, para que no sane...", *Is.* 6. 10; "te encargo arrancar y destruir...", *Jer.* 1. 10; "devora... lamentos...", *Ez.* 2. 8 s.). Pero, es cuestión sólo de una antinomia aparente, porque también en este caso se trata de salvar, de dejar en claro la existencia de Israel como "bendición" universal, como compromiso de fe. Este aspecto salvífico, irremediablemente presente en toda misión profética, se hace evidencia en el momento en que la salvación parecía más imposible ("consolad a mi pueblo... aquí está Yahweh", *Is.* 40. 1-10; "te he llamado... para alianza (liberación) y luz", *Is.* 42. 6; "me envió a proclamar la libertad", *Is.* 61. 1). Curiosamente, las vocaciones bíblicas acaban por donde comenzaron: la "liberación de Israel" de su contorno histórico, de su esclavitud, de su infidelidad, de su exterminio. La vocación es en la Biblia una función de liberación.

Por lo demás, ella configura al profeta como auténtico líder [14], con una misión política que se refiere siempre al ser o no ser de la comunidad. No le hace un mero predicador religioso que exhorta y previene, ni un simple mensajero que anuncia, sino un lugarteniente que pone por obra. Es el sacramento de una palabra eficaz, el configurador del destino del pueblo. En ello es toda su existencia la que se implica y la que acabará por convertirse en revelación del destino que aguarda a la palabra de Dios, a Dios mismo, a manos del hombre, en la última epifanía de Yahweh [15]. Pero, el profeta no es sólo un momento, el más excelso, de revelación, sino un guía político-religioso que influye activa y directamente en la vida de la comunidad; en ésta se halla centrado el interés de su misión, no en su "vida interior" ni en sus "revelaciones". Esta especificación de la vocación en el Antiguo Testamento como "vocación de líder" viene impuesta por el hecho de ser función de la elección de una "comunidad étnica" como "pueblo de Dios", el punto de contacto entre Dios y ese su elegido. La espiritualización de la elección llevará consigo la desaparición de tal función [16].

[14] Cf. *supra* n. 1.
[15] Cf. Von Rad, *Theologie*, v. II pp. 213 ss., 220.
[16] Cf. *infra* p. 416.

2. *Estructura de la experiencia de vocación*

El modelo de estas vocaciones sigue, por lo demás, la estructura personalista de la religión de Israel. Supone, en consecuencia, un *encuentro* de tú a tú entre Dios y su "llamado". Lo tenemos explicitado en la teofanía y diálogo que le acompaña. No debe, sin embargo, concebirse como una vivencia "espiritual" a la manera de los místicos cristianos [17], sino como una vivencia de la presencia de Yahweh en "su pueblo", en el Templo, no en "el alma" del profeta o caudillo. En éste toma cuerpo la innata y paradójica necesidad de inmediatez y mediación divina que es esencial al ser religioso de un pueblo nacido "contra" y por encima de su situación histórica. Sólo esa referencia constante a la Trascendencia, activa en su historia, le puede mantener en la existencia. Tal encuentro, por otra parte, es la confirmación de la presencia divina y de su iniciativa en la conducción del pueblo.

Se configura en *tres momentos*: certeza de una llamada, experiencia de un cambio, conciencia de una misión [18]. El hecho de ser designado este encuentro como "vocación" no dimana propiamente del vocabulario empleado en su descripción, sino de su sentido interior. De hecho, sólo hay "vocación" *(wayyiqrā')* divina en el caso de Moisés (*Ex.* 3. 4), Samuel (*1 Sam.* 3. 4 ss.) y el "siervo" (*Is.* 42. 6, *qĕrā'tîkā*; 49. 1, *qĕrā'ānî*), como vimos. Pero todos los demás también suponen una iniciativa en el diálogo, una interpelación abierta por Yahweh, que compromete a su interlocutor. Llamar, por parte de Dios, es poner a uno en un contexto de inmediatez, de mutuo desvelamiento. Por eso, llamar es en la Biblia sinónimo de "conocer" y ser conocido [19] en un sentido vivencial completo. Dios se revela y dota a su llamado de un conocimiento divino peculiar, a la vez que le deja patente a su mirada e irremediablemente comprometido en su servicio. El diálogo teofánico, con su forcejeo divino-humano, es el testimonio de este sorprendido descubrimiento de Dios y de sí mismo que es la vocación. Pero de nuevo, lo que en realidad se descubre en ella es el compromiso en que Dios se encuentra, y en el que el llamado se implica, de salvar a la comunidad. La vocación es el descubrimiento de la propia responsabilidad en la salvación de los otros como encargo divino, como participación en la voluntad salvadora de Dios. La certeza de esta implicación es esencial a toda vocación, siendo ya secundario el modo como la divinidad se presencialice para patentizar lo 'radical' de la misma, para hacer que el llamado se sienta 'frente a Dios' en el compromiso por sus hermanos: es decir, de modo absoluto e irrenunciable.

[17] Tal es el enfoque de Lindblom, que hasta cierto punto puede ser válido en el aspecto psicológico y literario, pero de ninguna manera en el contenido teológico y en la función histórica; cf. J. Lindblom, *Die literarische Gattung der prophetischen Literatur* (Uppsala 1924); el mismo, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford 1963).

[18] Cf. P. Auvray, *Ezéchiel* (Paris 1947) p. 15; P. Volz, *Prophetengestalten des A.T. Sendung und Botschaft der alttestamentlichen Gotteszeugen* (Stuttgart 1938) p. 9.

[19] Cf. S. Mowinckel, *Die Erkenntnis Gottes bei den alttestamentlichen Propheten* (Oslo 1941) p. 10.

Pero tal descubrimiento y certeza de la base divina de su compromiso no es posible sino desde una radical transformación del sujeto, que se realiza en un movimiento doble. En primer lugar, la vocación hunde siempre al destinatario en el fondo en su propia *incapacidad,* expresada de diversas maneras: incapacidad de hablar (*Ex.* 3. 11; 4. 10 ss.; *Jer.* 1. 6), insignificancia social (*Juec.* 6. 15; *Jer.* 1. 6), solidaridad en el pecado común (*Is.* 6. 5), total anonadamiento (*Ez.* 1. 28). En cualquier caso, el compromiso por la comunidad no arranca nunca de la propia pretensión, siendo esta comunidad una creación de gracia en la que sólo a Dios compete la iniciativa. Tal compromiso significa de hecho, la inclusión en el ámbito de los agentes divinos de la historia.

Y en esa incapacidad se encarna luego la verdadera fuerza, la presencia y asistencia de Dios, la conciencia de *instrumentalidad.* Lo cual significa una radical conversión del sujeto [20], por la que es arrancado del círculo de su interés particular y abierto a las exigencias divinas, con las que ha de identificarse. Cuando esta comunión de voluntades, esta "simpatía" [21], se lleva a cabo al nivel de la vivencia personal, se crea el "santo", el "que no dobla su rodilla ante Baal" (*3 Rey.* 19. 18); pero, cuando tal comunión alcanza el nivel de la solidaridad, de las exigencias del Dios del pueblo, nace entonces el líder o el profeta, cuyo "celo" (*3 Rey.* 19. 14) le llevará a su propia destrucción. Este olvido de sí y entrega a la salvación de la comunidad es fruto específico de la vocación [22].

Este proceso de encuentro y transformación aboca a una conciencia de misión concreta que cumplir, que adquiere la forma de una "palabra", es decir, una iluminación de la situación de la comunidad y su remedio. El "mensaje" de toda vocación es, por eso, siempre una *orden de acción,* no una mera disquisición teórica sobre los "males del momento". Tal palabra se refiere siempre a la construcción o reconstrucción, y por tanto a la demolición, de la comunidad; es siempre palabra de "resultado", no de simple programa. En este sentido, es de la misma naturaleza la palabra con que el líder político-religioso (el 'Juez') lleva a la comunidad a la victoria sobre sus enemigos que la palabra con que el líder religioso-político (el profeta) 'lleva' a los enemigos a la purificación del pueblo. En todo momento la palabra es entendida como eficaz y creadora de la comunidad, como "palabra de Dios". Su contenido, de salvación o condenación, surge en la vocación como lúcida implicación en el "momento" que vive el pueblo de frente a su Dios. Por eso, es una palabra concretísima, exactísima y segurísima. La certeza de su misión y de su palabra le nace al "mensajero-lugarteniente" de este desve-

[20] Cf. J. Hempel, *Berufung und Bekehrung,* Festschrift Beer (Stuttgart 1935) pp. 41 ss.; I. Seierstad, *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia* (Oslo 1965) pp. 128 ss.; Volz, o. c. p. 7.

[21] Cf. A. Heschel, *The Prophets* (New York 1962) pp. 307 ss.; Von Rad, o. c. p. 75.

[22] "Wer Gott geschaut hat, muss für ihn zeugen und wirken". El "deber" profético, que es necesidad y certeza, se configura como obediencia que brota de un antagónico sentimiento de humillación y exaltación interior, de confianza y de miedo; cf. P. Volz, *Der Prophet Jeremia,* KAT (Leipzig 1922) p. 7.

lamiento de las exigencias y plan divinos respecto a su pueblo, alcanzado en el momento vocacional. Las palabras sucesivas actualizarán y concretizarán esta primera radical visión que ha hecho de él "otro" hombre, con una percepción del destino de la comunidad que difiere de la de los demás, incluso de la que él personalmente preferiría. Su misión será así su "pasión"[23]: el enfrentamiento con la propia comunidad, que renuncia a ser liberada al nivel radical que Dios exige de ella. Será el destino trágico de un Moisés al frente de un pueblo que prefiere la sumisión a la lucha por la libertad; o el de un Jeremías ante una nación que prefiere la revuelta fácil a la purificación auténtica; o el de un Déutero-Isaías frente a un pueblo que prefiere la comodidad y el desaliento a su renacimiento y vocación universal. Pero, nunca en el llamado la contradicción, aun la interior, será superior a su certeza, por nacer de fuentes totalmente diversas.

3. *Significación histórico-religiosa de la vocación*

La vocación resulta así el *momento* vivo y vivificante de la religión de Israel, por el que este pueblo es afirmado, salvado y enderezado, en todo caso redimido, del proceso "normal" de evolución y asimilación, es decir, de desintegración. Aquél por el que el Dios de Israel afirma su trascendencia sobre su propio pueblo y toma directamente en mano su destino para corregirle la trayectoria. A la vez que es la manera cómo el pueblo, al aceptarla, vive y expresa su depedencia de un Dios de gracia que no se deja reducir a una figura estática o a mera instancia última de referencia sobre la que el pueblo puede apoyarse. Este se halla situado de antemano en el ámbito del interés divino, por ser él auténtica revelación de Dios. Por eso Yahweh interviene autónomamente, por propia iniciativa, eligiendo los modos e instrumentos de su realización. La vocación es así la epifanía del Dios vivo en la creación de su pueblo. Significa una revelación nueva en una encarnación previa.

Es, por ello mismo, la categoría del *realismo religioso,* del vitalismo de la fe frente al formalismo de las instituciones, incapaces de salvarla de su "mundanización", de su "canaaneización". Por su propia estructuración supone la "capacidad", el carisma salvador, en cuanto que ella misma es vivencia radical y expresión de la fe; incluso su dinamización como encargo divino. En éste se pone de manifiesto la "disponibilidad" del llamado, su compromiso de salvar a la comunidad desde la radicalidad de su fe, que es su única fuerza creadora. Por ser además encargo de acción, la vocación supone en él una fundamental abertura a la circunstancia histórica "concreta", de donde recibe su validez y eficacia[24]. Ahora bien, son estos tres parámetros:

[23] Cf. *supra* n. 15.

[24] Lo que a la vez significa no dejarse vencer por ella, sino "entenderla", es decir, integrarla en la propia fe o "tradición". La vocación es así el momento integrador de la tradición y la situación. Cuando se rompe la relación entre esos elementos surge la "crisis de vocación"; cf. J. Begrich, *Studien zu Deuterojesaja,* BWANT 25 (Stuttgart 1938) pp. 156 ss.

capacidad, disponibilidad y concreción los que fallan en el modelo institucional de la religión de Israel, como en general en toda religión, y las que la vocación personal del líder religioso aporta.

Pero además de esta fundamental incardinación histórica que supone la vocación como misión salvadora en un momento concreto de la vida del pueblo, es histórica la vocación como fenómeno religioso genérico; es una realidad religiosa limitada a un tiempo preciso de la historia del pueblo y que termina por diluirse y desaparecer. Corresponde a lo que podríamos llamar el tiempo carismático y profético de Israel [35]. Cabe así preguntarse por el origen y fin de esta realidad, por su razón de ser dentro de la religión de Israel. Se presenta como un "teologúmenon" vigente en la época de la sedentarización y la monarquía; en cuanto experiencia, se enraiza en la teología de la elección de Israel; como forma literaria, depende del estilo de mensaje y del ceremonial de investidura del "visir" [36]. Desaparece a partir del exilio, en una época en la que, no obstante, continuarán dándose las funciones carismáticas de líder y de profeta.

La primitiva vocación de "líder carismático" está esencialmente determinada por la circunstancia socio-política de la comunidad étnica y religiosa que es Israel. Surge como una respuesta, hallada en la fe liberadora, al reto decisivo que lanza al pueblo su situación política. Es curioso apreciar cómo esta vocación-respuesta se da en los dos extremos del desarrollo histórico del pueblo: en sus orígenes (Moisés, Josué, Gedeón) y en sus postrimerías (los Macabeos). Sus matices, con todo, son diversos. En el primer caso es sobre todo la existencia política de la comunidad, basada en su unidad de fe, la que está en juego, la desnuda pervivencia del pueblo. En el segundo se trata de la especificidad religiosa, que necesita la afirmación política para mantenerse. Son dos aspectos que se condicionan mutuamente. De todos modos, es siempre la fe la que organiza la "misión", la que pone en pie al líder. La diferencia mayor estriba en que en un caso es sentida como "vocación" o encargo personal y en el otro como "celo"; dos maneras diversas de objetivar el elemento constitutivo de la misma: la presencia y exigencia del Dios personal. En ambos casos la salvación de Israel es vivida como un contraste teológico, como una lucha de dioses, como una guerra santa, como una reacción de la fe yahwista que crea la comunidad frente al ámbito exterior que las amenaza a ambas. Y siempre con la misma "certeza" y seguridad de la misión emprendida. La diferencia apuntada en la génesis de ésta dimana probablemente del modo diverso cómo es vivida la fe religiosa en Israel en estas dos épocas: según un esquema primitivo y antropomórfico de encuentro con Dios, señor de la tierra y del pueblo, y en el ámbito de una religión incompleta, "tradicional", en la que Dios "habla" todavía; o bien

[35] En realidad, ese tiempo alcanza a toda la existencia "constituyente" de Israel como pueblo, desde el éxodo al exilio.

[36] Cf. K. Baltzer, 'Considerations Regarding the Office and Calling of the Prophet', HarvTR 61 (1968) 577-81; N. Habel, 'The Form and Significance of the Call Narratives', ZAW 77 (1965) 297-323; cf. *supra* pp. 401 s.

desde una actitud sapiencial, consciente de la trascendencia divina, y en un ámbito de religión acabada, en la que Dios ya "ha hablado" y su palabra es objeto de lectura y reflexión. Corresponden respectivamente a la época de la revelación de Dios y creación de la comunidad, y a la de la teología y la 'responsabilidad'. En esta última la salvaguardia de la comunidad y de su fe es un "deber" que brota del valor y evidencia de dicha fe, aprehendida como conocimiento de Dios superior al del mundo religioso circunstante; en aquélla es un "encargo" en el que Dios afirma su preeminencia a través de la salvación de su pueblo. En la época macabaica la pervivencia de Israel ya no es objeto de la revelación de Yahweh; tal revelación ya ha tenido lugar.

También en el ámbito interior la fe yahwística ha sido capaz de engendrar un elemento regenerador: el profeta. Y también éste ha experimentado una evolución en su experiencia constitutiva, la vocación, y en su influjo y perduración. Tomado en su aspecto más amplio diríamos que es un elemento constitutivo, o mejor constituyente, de la fe de Israel, radicalmente profética. Sin embargo, en su forma clásica y determinante está limitado al período monárquico. Viene a relevar al líder carismático político-religioso de la época premonárquica en la conducción de la comunidad y deja el paso al líder sapiencial en la postexílica [27], a una figura como la de Esdras, que manifiesta actitudes netamente proféticas, pero cuya palabra brota ya de la "palabra", la Ley, no directamente de Yahweh; y su vocación de la fidelidad a su fe, no del encargo de su Dios.

En realidad, el profetismo se disuelve después del exilio. Sus figuras aparecen profundamente ligadas al culto, en el que se ha refugiado la religión. No presentan el momento vocacional, a la vez que su mensaje pierde originalidad. La razón de esta disolución, del fin del profetismo, se debe a su suplantación por la *ḥokmāh*, la sabiduría [28], en cuanto ésta se ha conjugado con la "liturgia de la palabra"; no sólo en el culto salmodial, como antes, sino en el "culto del libro" que ahora nace, en el culto de la "palabra eterna" de Dios. La Biblia, convertida en el profeta eterno, acaba con los profetas al fijar y agotar su experiencia, descubriendo la fundamental identidad de la predicación profética. De ese modo, la misma exaltación de la palabra profética revela su "monocordia", por no decir su monotonía. Pero, hay quizá una razón más profunda de su desaparición: la supresión de aquello que motivó su origen. A este respecto el exilio divide cualitativamente a

[27] A partir del exilio, y no obstante la organización hierocrática, el "guía" de la comunidad no será el sacerdote en cuanto tal, sino el "doctor de la ley", el escriba.

[28] Cf. A. Neher, *L'essence du prophétisme* (Paris 1955) p. 304; Lindblom, *Prophecy* p. 218; S. Mowinckel, *Psalmenstudien III. Kultprophetie und prophetische Psalmen* (Amsterdam 1966) pp. 21 s.; A. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel* (Cardiff 1944) pp. 59 ss. (su desaparición se debe al fracaso de la profecía de *šālôm*: pero lógicamente eso debería haber dado lugar a una nueva profecía de "desgracia", pues tal profecía existió y fracasó ya antes); J. Pedersen, 'The Rôle Played by Inspired Persons among the Israelites and the Arabs', *Studies in Old Testament Prophecy*, Fs. Robinson (Edinburgh 1957) p. 141 ("When the fight which created their type ceased they lost their importance").

Israel en dos etapas históricas diferentes. Su superación es la gran victoria del profetismo y a la vez el fin de su razón de ser. Aquel hundió al pueblo en el exilio y le supo sacar de él radicalmente transformado. Lo que supuso la definitiva purificación de Israel de todo ídolo, desde el momento en que la fe supo apoyarse en su Dios "derrotado". Desde este momento Israel es teológicamente indestructible; los ídolos han perdido su atracción en su mismo triunfo y esta victoria de la fe en el Dios de la vida y la resurrección recrea una comunidad inmunizada y fiel. Ahora bien, lo que determinó el origen del carismatismo profético y su mensaje fue una reacción absolutista e intransigente de la fe en Yahweh, el único. Profeta es el que percibe la incompatibilidad del yahwismo con todo sincretismo [29]. Es el monoteísmo vivido en su radicalidad lo que engendra el profetismo, no al contrario. En este sentido, una religión es profética en el grado en que es absolutista en su fe y, consiguientemente, escatológica en su esperanza. En una religión de "panteón" las exigencias de los dioses se contrarrestan y por su misma estructura ella está abierta a la acomodación y al sincretismo, sin atentar contra el ser de su dios nacional (cf. *Jer.* 2. 11). Sus místicos y sus profetas, extáticos y videntes, se explican desde la psicología de la religión y sus epifenómenos; el profetismo de Israel en su especificidad sólo se explica desde su fe monoteísta, vivida en toda su dinamicidad; y lo que le distingue es su palabra que encarna tal fe.

4. *Objetividad de la experiencia de vocación*

La vivencia del monoteísmo yahwista, en un contexto histórico de prevaricación nacional [30], es el que provoca la conciencia de vocación y misión profética, como en otros contextos provoca otras formas distintas de conciencia y funciones. Lo cual no anula el *carácter real* de la experiencia de vocación en su estructura de encuentro ni en su ser de gracia. Esta se da precisamente en la vivencia de la fe, de la que Dios es el contenido esencial y el término de referencia último, que pone en marcha tal vivencia o actitud. La gracia se configura como la abertura y entrega a esa referencia, y en cuanto vocación como convicción y disponibilidad. Que se configure además como teofanía y encargo responde en primer lugar a la estructura personal de la misma fe, que es adhesión al Dios personal [31]; pero en ella interviene también el modo cómo es vivida en determinada época histórica de Israel esta realidad de Dios, Rey de Israel y de toda la tierra. No puede, pues, tal vivencia

[29] Von Rad, o. c. pp. 31, 39 s.; Pedersen, o. c. p. 140. Se han señalado otras causas de su origen, que no parecen suficientes: el acumen político, la capacidad de prever el porvenir, la reacción ética ante el contraste del estado del pueblo con su ideal moral, o el cambio social impuesto por las guerras arameas. Cf. S. Mowinckel, 'Ecstatic Experience and Rational Elaboration in O.T. Prophecy', ActOr 13 (1935) 290; Y. Kaufmann, *The Religion of Israel* (Chicago 1963) pp. 346 s.

[30] Cf. Von Rad, o. c. pp. 127 ss.

[31] Cf. H. Langkammer, 'Der übernatürliche Charakter des Berufungserlebnisses des Propheten Jeremias', FreibZ 12 (1965) 436.

separarse de su contexto histórico en su forma y contenido. Se hace así comprensible al mismo tiempo el hecho de que jefes carismáticos y profetas posteriores no vivan su "vocación" en esa contextura, al variar la "representación de Dios" y desaparecer el contraste de la "falsa profecía", que hacía ineludible el recurso a tal vocación y su fijación, realidades ambas íntimamente ligadas a la institución monárquica. Podemos, con todo, suponer que la vocación personal continúa dándose, pero ya no resulta elemento de revelación ni de función profética, por ser ésta una realidad incontrastada. Como afirmación e intensificación de la fe monoteísta esa función se "deduce" ya connaturalmente de la "misma fe", como personal vivencia y compromiso [32].

Esto significa, en consecuencia, que una teología de la vocación personal en el Antiguo Testamento no se apoya tanto en el hecho de ser alguien "llamado", que será siempre una forma histórica y simbólica de vivir el compromiso de la fe, cuanto en el "contenido" de su misión y mensaje, en el "para qué" de tal llamada. En ese contenido radica la prueba de la objetividad y validez de la misma. De modo más genérico, la validez y *objetividad teológica* de toda vocación en Israel depende de la vocación de éste como pueblo, como creación y revelación del "Dios uno". Las vocaciones no prueban, pues, el yahwismo, sino que son probadas por éste. Son momentos de una fe que tiene su objetividad en su testimonio global, considerado noética e históricamente como afirmación del Dios vivo. Es la fe la que da objetividad a su carácter de experiencia de trascendencia, de Dios [33]. Fuera de ella esas experiencias son fenómenos meramente psicológicos, determinados por el dinamismo de las ideas y por las circunstancias históricas en cuanto repercuten en las vivencias religiosas. En todo caso, no puede ponerse en duda esta *realidad psicológica* de la experiencia de vocación y reducirla a una "forma" literaria o a una "ceremonia" litúrgica [34]. La forma existe, pero es sólo la expresión de una realidad teológica que trasciende todo el orden institucional de Israel. El profetismo es una función de la fe, no de la religión de Israel. El culto, por su misma sacralidad, es una función estática y asimiladora, inepta para engendrar la actitud de transformación y reinterpre-

[32] Cf. K. Künkel, 'Fides creatrix Verbi Domini', EvT 26 (1966) 526-40; lo que dice respecto de la relación palabra-fe es válido para toda vivencia de Dios. Dios se da siempre en la fe. Esta participa activamente en el ser de la palabra, siendo a la vez su consecuencia; y participa naturalmente con toda su historicidad. "Gibt es keine Möglichkeit, hinter den Glauben der biblischen Zeugen zurück zu seinem Usprung zu gelangen" (p. 533).

[33] Cf. Seierstad, o. c. pp. 134 s. Pero la simple "alteridad" de la experiencia no demuestra su "objetividad"; aun las "ilusiones" se presentan así.

[34] Cf. O. Eissfeldt, 'Das Berufungsbewusstsein der Propheten als theologisches Gegenwartproblem', TStKr 106 (1934-35) 145 ss. *(Kleine Schriften II* [Tübingen 1963] pp. 22 ss.); A. E. Rüthy, 'Das prophetische Berufungserlebnis', IntKiZ (1941) pp. 97-114; R. Kilian, 'Die prophetischen Berufungsberichte', *Theologie im Wandel*, Fs. Tübingen (München 1967) pp. 356-76. Para la opinión de Reventlow cf. *supra* p. 398 n. 127. H. Gressmann, *Mose und seine Zeit*, FRLANT 18 (Göttingen 1913) pp. 40 s. y W. Beyerlin, 'Geschichte und heilsgeschichtliche Traditionsbildung im A.T. (Richter VI-VIII)', VT 13 (1963) 6, consideran los relatos de vocación como proyecciones retrospectivas.

tación de la circunstancia, y del mismo culto incluso, que supone el profetismo. Una figura como Juan el Bautista o Jesús de Nazaret reproducen más exactamente la génesis y ser de un profeta que no la de los fidelísimos sacerdotes del Segundo Templo. Es precisamente esta característica del Yahwismo, de ser fe por encima de religión, la que le permitió pervivir, al revés de las demás religiones orientales. La vocación profética no es más que la actualización de esa trascendencia de la fe yahwista sobre su propia institucionalización.

Partiendo de aquí no habría inconveniente en interpretar algunos relatos de vocación como "expresiones teológicas" de una función o de una disponibilidad de tal significación que sólo puede tener en Dios su iniciativa, la función de salvar el ser nacional y teologal de la comunidad. La "vocación" resultaría entonces la objetivación, dramatización y personificación de un "carisma" de mando o de palabra; o al menos, la extensión de tal esquema a los momentos y situaciones clave de la historia del pueblo desde experiencias proféticas que lo han engendrado [35]. Tal, p. ej., podía ser el caso de Josué, Gedeón, Samuel, Elías, Eliseo. No obstante, el esquema responde tan bien al ser mismo de la fe de Israel, que ha nacido y se ha empleado desde antiguo, como prueba la persistente tradición de la vocación de Moisés. En realidad, es la existencia misma de Israel como pueblo la que es vocacional y se puede objetivar en una existencia personal (Abrahán) o vivir como experiencia nacional (Alianza).

Por eso, como decíamos al principio de este apartado, la vocación personal en Israel es sólo vocación "para la comunidad", porque en el fondo es ésta el único y último objeto de vocación divina, sólo ella es llamada por sí misma y por su propia "realización"; los demás sólo "en función de" y para realizarla a ella y así realizarse. Propiamente en el Antiguo Testamento sólo hay vocación del "Pueblo de Dios" y funcionalmente del responsable de su existencia como tal. Las demás funciones de la comunidad no son objeto de vocación, sino momentos estructurales de la misma y cauces de la vivencia de la fe, institucionalizados por vías de dinastía, familia, designación, capacidad. Los mismos "carismas" no incluyen en el Antiguo Testamento (ni en el Nuevo) la vocación [36]; se teologizan simplemente como "efusión del espíritu" de Dios. Pero, la vocación personal supone mucho más: los "llamados", desde Moisés al Trito-Isaías, representan el empeño salvífico de Dios en favor de su comunidad, la capacidad de la fe yahwística de reorganizarse desde su vivencia por una minoría. Pero ello está manifestando a la vez la radical imperfección de tal comunidad de fe, en razón misma de

[35] Cf. Kilian, o. c. p. 375.

[36] En este último tan solo Cristo posee una "vocación" que continúa y consuma el modelo profético (*Mc.* 1. 9 ss. y par.). Después que Israel se ha liberado en el exilio de los ídolos, Jesús de Nazaret viene a liberarle de sí mismo. El, a su vez, funda su comunidad "llamando", es decir, designando a sus discípulos, e instaura así el modelo definitivo de vocación. En Cristo está constituida y salvada la comunidad, y no precisa ya de jefes o profetas de "vocación" que la salven; la fe en Cristo tiene en sí todos los elementos que garantizan su salvación.

su base política y étnica, que la pone constantemente en riesgo de desaparición. De él le salva la vocación, que no es simplemente un carisma, una disponibilidad y capacidad espiritual, sino una función histórica de la fe, un momento irrepetible, no estructural, de la existencia religiosa de Israel. En realidad, todo pueblo tiene su "tiempo vocacional", carismático o revolucionario, en el que se afirma y salva como realidad étnico-cultural. Lo típico de Israel es que dicho momento es radicalmente religioso, función de la fe, e históricamente constante, a pesar de no ser institucional. En realidad, todo el tiempo de Israel es vocacional, desde Moisés al exilio, hasta que su fe se encarna adecuadamente en sí mismo, hasta que Israel-pueblo llega a admitir a Yahweh-el-único por su Dios.

5. *La vocación categoría teológica*

Olvidando este carácter peculiar de la vocación personal en el Antiguo Testamento, se ha recurrido a una excesivamente fácil acomodación para interpretar la vocación y *vocaciones cristianas.* Estas deben ser también entendidas desde lo específico del "Nuevo Pueblo de Dios" y su vocación. Este, como pueblo escogido, es una realidad espiritual que se constituye a partir de la elección de cada uno de sus miembros aceptada en la fe. Es ésta la esfera de la interpelación personal de la vocación. En ese sentido, todo cristiano es ahora sujeto de vocación, pero ésta tiene un sentido y una estructura diversos de los que presenta en el Antiguo Testamento. No es, como en éste, una realidad funcional, sino constituyente del nuevo ser espiritual del individuo y de la comunidad, que ahora se equivalen. La vocación coincide así con la elección, personal y no étnica, y su punto de partida no es una manifestación teofánica, sino el encuentro con la realidad histórica que es Cristo, como interpelación de fe. A partir de ésta se organizarán luego todas las demás funciones de la comunidad que funda, como "vocaciones" de designación según el modelo apostólico. Reclamar la existencia de vocaciones en la Iglesia según el modelo del Antiguo Testamento es reconocer en la práctica la incapacidad o insuficiencia de la fe y de la mediación de Cristo en ella para garantizar su organización y preservación. Lógicamente, tal vocación debería afectar a los líderes de la comunidad en primer lugar; pero es curioso que en teología espiritual, donde se ha elaborado una teoría de la vocación religiosa y sacerdotal, no se tenga una teoría de la vocación episcopal. Incluso se mira con prevención, y no sin motivo, la pretensión de un cristiano de acceder al "mando" en la Iglesia, aunque la primitiva comunidad la consideraba expansión legítima de su fe (no una vocación) (*1 Tim.* 3. 1). El "problema de las vocaciones" es así un problema de Iglesia: aquéllas, como encarnación o funciones de la fe, están ya dadas en ella, si es que ella realmente existe como comunidad de fe y no más bien como comunidad étnico-cultural al modo del Antiguo Testamento.

Hay, con todo, en éste un momento en el que la "vocación" adquiere un desarrollo teológico tal que se aproxima enormemente al concepto cristiano:

el mensaje profético del Déutero-Isaías. El es el primero [36a] que interpreta la "elección" de Israel en términos de "vocación" (*Is.* 41. 9; 48. 12-15; 50. 2), pero sigue tratándose de la elección-vocación del "pueblo". Luego desde esta perspectiva amplía aún más ese "teologúmenon" e interpreta como "vocación" la misma "creación" (40. 26; 41. 4; 48. 13), de acuerdo en esto con la tradición Sacerdotal (P) que ya la describe (*Gen.* 1. 5 ss.) como interpelación y denominación, y elabora la idea de la vocación del hombre como "imagen de Dios" con un destino preciso. Se puede decir así que "la vocation c'est le plan de Dieu sur nous, inscrit dans le fond même de nôtre être..." [37]; pero, entonces tal vocación ha perdido su carácter distintivo de encuentro personal, de experiencia religiosa en la fe, para convertirse en el equivalente teológico de "predestinación" o "elección", o mejor aún, el equivalente de la noción psicológica y sociológica moderna de vocación como capacidad personal. Desde esa perspectiva la vocación es universal y el Déutero-Isaías puede hablar así incluso de la vocación divina del "infiel" Ciro (*Is.* 41. 25; 45. 3) como salvador del pueblo, pero al margen de toda experiencia personal; al igual que el Sacerdotal "interpreta" como "vocación" la capacidad profesional de Besalel (*Ex.* 31. 2 ss.). Se trata claramente de la racionalización y democratización de un concepto teológico, utilizado para desvelar la profundidad de otros más genéricos; en este caso, para desvelar el carácter vocativo y transparente de la creación y la historia como obras divinas.

Esta ampliación cósmica e histórica del concepto de vocación es, sin duda, consecuencia de una mayor abertura en la noción de elección y salud, lograda desde una mejor comprensión de las implicaciones del monoteísmo y extendida directamente a todos los pueblos. En definitiva, un atisbo de que la elección de Israel no es el acto último de la salvación y revelación divinas.

[36a] Un antecedente podía ser *Os.* 11. 1 ("de Egipto *llamé* a mi hijo").
[37] Cf. Gelin, o. c. p. 161.

INDICES

ABREVIATURAS

ActOr	*Acta Orientalia* (København).
AJSLL	*American Journal of Semitic Languages and Literature.*
AnBib	*Analecta Biblica* (Roma).
AnchB	*Anchor Bible.*
ANET	*Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (J. B. Pritchard, ed. 1955).
AnLeeds	*Annual of the Leeds University Oriental Society.*
AmiCl	*L'Ami du Clergé.*
Arb	*Arbor.*
AssSeign	*Assemblées du Seigneur* (Paris).
ASTI	*Annual of the Swedish Theological Institute in Jerusalem.*
ATD	*Das Alte Testament Deutsch.*
AugRom	*Augustinianum* (Roma).
ATNAT	*Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testament* (Zürich).
AusBiR	*Australian Biblical Review.*
BA	*Biblical Archaeologist.*
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research.*
BenMschr	*Benediktinische Monatsschrift.*
BBB	*Bonner Biblische Beiträge* (Bonn).
BethM	*Bēth Miqrā'.*
Bib	*Biblica.*
BiLeb	*Bibel und Leben.*
BiLit	*Bibel und Liturgie.*
BibOr	*Bibbia e Oriente.*
BiRes	*Biblical Research.*
BiTod	*The Bible Today* (Collegeville).
BiViChr	*Bible et Vie Chrétienne.*
BJ	*Bible de Jérusalem.*
BJRylL	*The Bulletin of the John Rylands Library.*
BK	*Biblischer Kommentar. Altes Testament* (Neukirchen).
BWANT	*Beiträge zur Wissenschaft von Alten und Neuen Testament* (Stuttgart).
BZAW	*Beihefte zur ZAW.*

BS	*Bibliotheca Sacra* (Dallas).
BZ	*Biblische Zeitschrift.*
CBQ	*Catholic Biblical Quaterly.*
ChristWiss	*Christentum und Wissenschaft.*
CiTom	*Ciencia Tomista.*
Clar	*Claretianum* (Roma).
ColBG	*Collationes Brugenses et Gandavenses.*
ColctMech	*Collectanea Mechliniensia.*
CuBib	*Cultura Bíblica* (Madrid).
DB (S)	*Dictionnaire de la Bible (Supplement).*
DtPfarrBl	*Deutsches Pfarrerblat.*
EchtB	*Echter Bibel* (Würzburg).
EncBi	*Enciclopedia Bíblica* (Barcelona).
EstBib	*Estudios Bíblicos.*
EstE	*Estudios Eclesiásticos.*
ETL	*Ephemerides Theologicae Lovanienses.*
EvT	*Evangelische Theologie.*
ExpTim	*Expository Times.*
FF	*Forschungen und Fortschritte* (Berlin).
FRLANT	*Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament* (Göttingen).
HAT	*Handbuch zum Alten Testament* (Tübingen).
HarvTR	*Harvard Theological Review.*
HistRel	*History of Religions.*
HKAT	*Göttinger Handkommentar zum Alten Testament.*
HSAT	*Heilige Schrift des Alten Testament* (Bonn).
HUCA	*Hebrew Union College Annual.*
ICC	*International Critical Commentary* (Edinburgh).
IEJ	*Israel Exploration Journal.*
Interpr	*Interpretation.*
InterprB	*Interpreter's Bible* (New York).
IntKZ	*Internationale Kirchliche Zeitschrift.*
JBL	*Journal of Biblical Literature.*
JAmAcR	*Journal of the American Academy of Religion.*
JJS	*Journal of Jewish Studies.*
JNES	*Journal of Near Eastern Studies.*
JPOS	*Journal of the Palestine Oriental Society.*
JQR	*Jewish Quaterly Review.*
JSS	*Journal of Semitic Studies.*
JTS	*Journal of Theological Studies.*
Jud	*Judaica.*

KAT	*Kommentar zum Alten Testament* (Leipzig).
KatechBl	*Katechetische Blätter.*
KerDo	*Kerigma und Dogma.*
KHAT	*Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament* (Tübingen).
KuD	*Kerigma und Dienst.*
LuthQ	*Lutheran Quaterly.*
MUB	*Mélanges de l'Université Saint-Joseph* (Beyrouth).
Mus	*Muséon* (Louvain).
NedGerefTTs ...	*Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif* (Kaapstad).
NorTTs	*Norsk Teologisk Tidsskrift.*
NRT	*Nouvelle Revue Théologique.*
NTS	*New Testament Studies.*
NZürZ	*Neue Zürcher Zeitung.*
OLZ	*Orientalische Literaturzeitung.*
OrAnt	*Oriens Antiquus* (Roma).
OTS	*Oudtestamentische Studiën.*
OTWerkSuidA...	*Die Ou Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika.*
PalJh	*Palestinajahrbuch* (Berlin).
PEQ	*Palestine Exploration Quaterly.*
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum* (Stuttgart).
RB	*Revue Biblique.*
RBibIt	*Rivista Biblica Italiana.*
RClAfr	*Revue du Clergé Africain.*
RCuBib	*Revista de Cultura Biblica* (São Paulo).
RechBib	*Recherches Bibliques* (Louvain).
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*[3] (Tübingen).
RHR	*Revue de l'Histoire des Religions.*
RScPhilT	*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.*
RSO	*Rivista degli Studi Orientali.*
RSR	*Revue des Sciences Religieuses.*
SAns	*Studia Anselmiana.*
StANT	*Studien zum Alten und Neuen Testament* (München).
SAT	*Die Schriften des Alten Testament* (Göttingen).
SchwKiZ	*Schweizerische Kirchen-Zeitung.*
SchwTUm	*Schweizerische Theologische Umschau.*
ScripHier	*Scripta Hierosolimitana.*
Sef	*Sefarad.*
SMSR	*Studi e Materiali di Storia delle Religioni.*
SOr	*Studia Orientalia* (Helsinki).
STZ	*Schweizerische Theologische Zeitschrift.*
SVT	*Supplements to VT.*

SWJT	*Southwestern Journal of Theology* (Fort Worth).
TBl	*Theologische Blätter.*
TG	*Theologie und Glaube.*
TLZ	*Theologische Literaturzeitung.*
TPQ	*Theologisch-praktische Quartalschrift.*
TrierTZ	*Trierer Theologische Zeitschrift.*
TRu	*Theologische Rundschau.*
TStKr	*Theologische Studien und Kritiken* (Berlin).
TZBas	*Theologische Zeitschrift* (Basel).
TWNT	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (R. Kittel, ed., Stuttgart).
VD	*Verbum Domini.*
VieSpir	*La Vie Spirituelle.*
VT	*Vetus Testamentum.*
WestTJ	*Westminster Theological Journal.*
WO	*Die Welt des Orients.*
WoDie	*Wort und Dienst.*
WMANT	*Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament* (Neukirchen).
ZAW	*Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft.*
ZDMG	*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.*
ZDPV	*Zeitschrift der Deutschen Palästina-Vereins.*
ZNW	*Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft.*
ZTK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche.*
ZST	*Zeitschrift für Systematiche Theologie.*

BIBLIOGRAFIA

Abba, R., 'The Divine Name Yahweh', JBL 80 (1961) 320-28.
Abel, F. M., '*Afrabalā-Forbelet et l'Ofra de Gédéon* (Jérusalem 1937) = *The Journal of the Palestine Oriental Society* 17 (1937) 31-44.
— 'L'apparition du Chef de l'armée de Yahweh à Josué (5. 13-15)', *Miscellanea Biblica et Orientalia*, Fs. Müller = SAns 27/28 (1951) 109-13.
Ackroyd, P. R., 'Amos 7. 14', ExpTim 68 (1956-57) 94.
— *Exile and Restoration* (London 1968).
Agus, J. B., 'The Prophet in Modern Hebrew Literature', HUCA 28 (1957) 289-324.
Aharoni, I., 'Rubute and ginti-kirmil', VT 19 (1969) 141-44, 137-41.
Aistleitner, J., *Wörterbuch der Ugaritischen Sprache* (Berlin 1963).
Albrektson, B., *History and the Gods* (Lund 1967).
— 'On the Syntax of 'ehyeh 'ašer 'ehyeh in Exodus 3:14', *Words and Meanings*, Fs. Thomas (Cambridge 1968) pp. 15-28.
Albright, W. F., *From the Stone Age to Christianity* (Garden City N. Y. 1957).
— 'The Seal of Eliakim and the Latest Preëxilic History of Judah with some Observations on Ezekiel', JBL 51 (1932) 77-106.
— 'What were the Cherubim', BA 1 (1938) 1-3.
— 'The High Place in Ancient Palestine', SVT 4 (1957) 242-58.
— 'Samuel and the Beginnings of the Prophetic Movement', H. M. Orlinsky, *Interpreting the Prophetic Tradition* (New York 1969) pp. 149-76.
Alcaina Canosa, C., 'Panorama del ciclo de Eliseo', EstBib 23 (1964) 217-34.
— 'La vocación de Eliseo (1 Re. 19. 19-21)', EstBib 29 (1970) 137-51.
— 'Eliseo sucede a Elías (2 Re. 2. 1-18)', EstBib 31 (1972) 321-36.
Alföldi, A., 'Die Geschichte des Throntabernakels', *La Nouvelle Clio* 1/2 (1949-50).
Allard, M., 'Note sur la formule "'ehyeh 'ăšer 'ehyeh"', RSR 45 (1957) 79-86.
Allwohn, A., *Die Ehe des Propheten Hosea, in psychoanalytischer Beleuchtung*, BZAW 44 (Giesen 1926).
Alonso Díaz, J., 'La ceguera espiritual del pueblo en Is. 6, 9 s. en relación con la acción de Dios', EstE 34 (1960) 733-39.
Alonso Schökel, L., *Estudios de poética hebrea* (Barcelona 1963).
— *Doce Profetas menores* (Madrid 1966).
— *Isaías* (Madrid 1968).
— 'Heros Gedeon. De genere litterario et historicitate Jdc 6-8', VD 32 (1954) 3-20, 65-76.
— 'Erzählkunst im Buche Richter', Bib 42 (1961) 143-72.
Alonso Schökel, L. - Zurro, E., *Ezequiel* (Madrid 1971).
Alt, A., *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* (München 1959).
— 'Die literarische Herkunft von 1 Rg 19. 19-21', ZAW 32 (1912) 123-25.
— 'Hic murus aeneus esto', ZDMG 86 (1932) 33-48.
— 'Das Gottesurteil auf dem Karmel', *Festschrift G. Beer* (Stuttgart 1935) pp. 1-18.
— 'Josua', BZAW 66 (1936) 13-39.

— 'Ein ägyptisches Gegenstück zu Ex. 3. 14', ZAW 58 (1940-41) 159.
— *Der Gott der Väter*, BWANT 12 (Stuttgart 1929).
Altmann, P., *Erwählungstheologie und Universalismus im Alten Testament*, BZAW 92 (Berlin 1964).
Asensio, F.: *Yahweh y su Pueblo. Contenido teológico en la historia bíblica de la elección* (Roma 1953).
Auerbach, E., *Moses* (Amsterdam 1953).
Auvray, P., *Ezéchiel*, BJ (Paris 1949).
— *Ezéchiel* (Paris 1947).
— 'Sur le sens du mot 'ayin en Ez. 1. 18 et 10. 12', VT 4 (1954) 4 ss.
— 'Remarques sur la langue d'Ezéchiel', *Sacra Pagina I* (Gembloux 1959) pp. 461-70.
— 'Ezéchiel 1-3. Essai d'analyse littéraire', RB 67 (1960) 481-502.
— 'La vocation d'Ezéchiel', BiViChr 43 (1962) 18-26.
— 'Le prophète comme guetteur, Ez. 33. 1-20', RB 71 (1964) 191-205.
— *Isaïe 1-39* (Paris 1972).
Auvray, P. - Steinmann, J., *Isaïe*, BJ (Paris 1951).

Bach, R., *Die Erwählung Israel in der Wüste* (Diss Bonn 1952).
— 'Bauen und Pflanzen', *Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen*, Fs. Von Rad (Neukirchen 1961) pp. 7-32.
— '... der Bogen zerbricht, Spiesse zerschlägt und Wagen mit Feuer verbrennt', *Probleme biblischer Theologie*, Fs. Von Rad (München 1971) pp. 13-26.
Bächli, O., 'Die Erwählung des Geringen im Alten Testament', TZBas 22 (1966) 385-95.
Baentsch, B., *Exodus*, HKAT (Göttingen 1903).
Baker, J., 'Moses and the Burning Bush', ExpTim 76 (1964) 307 s.
Baltzer, K., *Das Bundesformular*, WMANT 4 (Neukirchen 1964[2]).
— 'Considerations Regarding the Office and Calling of the Prophet', HarvTR 61 (1968) 577-81.
— 'Zur formgeschichtlichen Bestimmung der Texte vom Gottes-Knecht im Deuterojesaja-Buch', *Probleme biblischer Theologie*, Fs. Von Rad (München 1971) pp. 27-43.
Bardtke, H., ' 'Ofra', EncBi, v. V p. 609.
— 'Jeremia der Fremdvölkerprophet', ZAW 53 (1935) 209-39.
— 'Samuel und Saul. Gedanken zur Entstehung des Königtums in Israel', BO 25 (1968) 289-302.
Barnes, W. E., 'On Ezekiel 2. 4', JTS 34 (1933) 373 s.
Barr, J., *Comparative Philology and the Text of the Old Testament* (Oxford 1968).
— 'Theophany and Anthropomorphism in the Old Testament', SVT 7 (1960) 31-38.
Barrelet, M. T., 'Une peinture de la Cour 106 du palais de Mari', A. Parrot, *Studia Mariana* (Leiden 1950) pp. 9-35.
Bartina, S., ' "Hiendo los higos de los sicomoros" (Am. 7. 14)', EstBib 25 (1966) 548-54.
Barucq, A., 'Le mystère de la vocation perçu à travers l'histoire d'Israël', *Carmel* (Le Petit Castelet 1968) pp. 1-18.
— 'Les vocations particulières des inspirés d'Israël', *Carmel* (Le Petit Castelet 1969) pp. 81-94, 167-77.
Batten, L. W., 'Hosea's Message and Marriage', JBL 48 (1929) 257-73.
Baumann, E., 'Die Hauptvisionen Esechiels in ihrem zeitlichen und sachlichen Zusammenhang untersucht', ZAW 67 (1955) 56-67.
— 'Eine Einzelheit', ZAW 64 (1952) 62.
Baumgartner, W., *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament* (Leiden 1967[3]).

— 'Ein Kapitel vom hebräischen Erzählungsstil', *Eucharisterion*, Fs. Gunkel (Göttingen 1923) pp. 145-57.
Beaucamp, E., *Sous la main de Dieu: Le prophétisme et l'Election d'Israël* (Paris 1956).
Becker, J., *Isaias - der Prophet und sein Buch* (Stuttgart 1968).
Béguerie, P., 'La vocation d'Isaïe', *Etudes sur les prophètes d'Israël* (Paris 1954).
Begrich, J., *Studien zu Deuterojesaja*, BWANT 25 (Stuttgart 1938).
— 'Das priesterliche Heilsorakel', ZAW 52 (1934) 81-92.
— 'Berit', ZAW 60 (1944) 1-11.
Behler, G. M., 'Le premier chant du Serviteur, Is. 42. 1-7', VieSpir 120 (1969) 253-81.
— 'Le deuxième chant du Serviteur, Is. 49. 1-9a', VieSpir 121 (1969) 113-44.
Berkovits, E., 'The Biblical Meaning of Justice', *Judaism* 18 (1934) 188-209.
Berridge, J. M., *Prophet, People, and the Word of Yahweh: An Examination of Form and Content in the Proclamation of the Prophet Jeremiah* (Zürich 1970).
Berry, G. R., 'The Title of Ezekiel (1. 1-3)', JBL 51 (1932) 54-57.
— 'The Glory of Yahweh and the Temple', JBL 56 (1937) 175-77.
Bertholet, A., 'Zu Amos 1. 2', *Festschrift Bonwentsch* (Leipzig 1918) pp. 1-12.
Bertholet, A. - Galling, K., *Ezechiel*, HAT (Tübingen 1936).
Bertman, S., 'A note on the reversible Miracles', HistRel 3 (1964) 323-27.
Besters, A., 'L'expression "Fils d'Israël" en Ex. I-XIV', RB 74 (1967) 327.
Beyerlin, W., 'Geschichte und heilsgeschichtliche Traditionsbildung im Alten Testament (Richter VI-VIII)', VT 13 (1963) 1-25.
— 'Das Königscharisma bei Saul', ZAW 73 (1961) 186-201.
Bič, M., 'Maštîn beqîr', VT 4 (1952) 114.
— 'Der Prophet Amos - ein Haepatoscopos', VT 1(1951) 293-96.
— *Das Buch Amos* (Berlin 1969).
Bieder, W., *Die Berufung im Neuen Testament*, ATNAT 38 (Zürich 1961).
Bisi, A. M., 'Bastoni magici nel museo egizio di Firenze', RSO 40 (1963) 177-95.
Bjerke, S., 'Remarks on the Egyptian Ritual of "Opening the Mouth" (Wp. t-r3) and its Interpretation', *Numen* 12 (1965) 201-16.
Blank, S. H., *"Of a Truth the Lord Hath Sent me": An Inquiring into the Source of the Prophet's Authority* (Cincinnati 1955).
Bleeker, C. J., 'Guilt and Purification in Ancient Egypt', *Numen* 13 (1966) 81-87.
Blommerde, A. C. M., *Northwest Semitic Grammar and Job* (Rome 1969).
Bode, E. L., 'The Seething Cauldron - Jer 1:13', BiTod 42 (1969) 2898-2903.
Boehmer, J., '"Dieses Volk"', JBL 45 (1926) 134-38.
Böhme, W., 'Die älteste Darstellung in Richt. 6. 11-24 und 13. 2-24 und ihre Verwandschaft mit der Jahveurkunde des Pentateuch', ZAW 5 (1885) 251-74.
Boler, K., *Elias Gottesstreiter* (Freiburg 1948).
Bourke, M. M., 'Yahweh, the Divine Name', *The Bridge* 3 (1958) 271-87.
Braslabi, Y., '"Amos nôqēd, bôqēr ûbôlēs šiqmîm"', BethM 12 (1967) 87-101.
Bright, J., *Jeremiah*, AnchB 21 (Garden City N. Y. 1965).
Brockelmann, C., *Hebräische Syntax* (Neukirchen 1956).
Brekelmans, H. W., 'Exodus XVIII and the Origins of Yahwism in Israel', OTS 10 1954) 215-24.
Bronner, L., *The Stories of Elijah and Elisha as Polimic against Baal Worship* (Leiden 1968).
Brockington, L. H., 'The Greek Traslator of Isaiah and his Interest in *doxa*', VT 1 (1951) 23-32.

Broughton, P. E., 'The Call of Jeremiah. The Relation of Dt. 18. 9-22 to the Call of Jeremiah', AusBiR 6 (1958) 39-46.
Brown, J. P., 'Literary Contexts of the Common Hebrew-Greek Vocabulary', JSS 13 (1968) 184-88.
Brown-Driver-Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford 1966).
Brownlee, W. H., 'The Text of Isaiah VI, 13 in the Light of DSIs', VT 1 (1951) 296-98.
Brueggemann, W., 'Amos' Intercessory Formula', VT 19 (1969) 385-99.
Brunet, G., 'La vision de l'étain, réinterprétation d'Amos VII, 7-9', VT 16 (1966) 387-95.
— 'Y eut-il un manteau de Prophète? Etude sur l'addérét', ROS 43 (1968) 145-62.
Buber, M., *Werke*, v. II (München 1964).
— *Die Erwählung Israels* (Berlin 1938) = *Werke*, v. II pp. 1037-51.
— 'Die Erzählung von Abraham', MGWJ 83 (1939, ed. 1963) 47-65 = 'Abraham der Seher', *Werke*, v. II pp. 871-93.
— *Moses* (Zürich 1948) = *Werke*, v. II pp. 9-230.
— *Der Glaube der Propheten* (Zürich 1950) = *Werke*, v. II pp. 231-484.
— *Königtum Gottes* (Heidelberg 1956[3]) = *Werke*, v. II pp. 485-723.
— 'Die Schrift und ihre Verdeutschung', *Werke*, v. II pp. 1093-1186.
Budde, K., 'The Opening Verses of the Book of Ezekiel', ExpTim 12 (1900-1) 39 s.
— 'Zur Geschichte des Buches Amos', *Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte*, Fs. Wellhausen, BZAW 27 (Giessen 1914) pp. 63-77.
— 'Über das erste Kapitel des Buches Jeremia', JBL 40 (1921) 23-37.
— 'Eine folgenschwere Redaktion des Zwölfprophetenbuches', ZAW 39 (1921) 218 ss.
— 'Zu Text und Auslegung des Buches Amos', JBL 43 (1924) 46-131; 44 (1925) 63-122.
— 'Der Abschnitt Hosea 1-3 und seine grundlegende religionsgeschichtliche Bedeutung', TStKr 96 (1925) 1-89.
— *Jesajas Erleben. Eine gemeinverständliche Auslegung der Denkschrift des Propheten (Kap. 6. 1 - 9. 6)* (Gotha 1928).
— 'Zum Eingang des Buches Ezechiel', JBL 50 (1931) 20-41.
— 'Hosea 1 und 3', TBl 13 (1934) 337-42.
Burtchaell, J. T., 'Theophany (OT/NT)', *New Catholic Encyclopedia*, v. IV pp. 69 ss.
Buss, M. J., *The Prophetic Word of Hosea. A Morphological Study*, BZAW 111 (Berlin 1969).

Carlson, R. A., 'Elie à l'Horeb', VT 19 (1969) 416-39.
— 'Elisée - le successeur d'Elie', VT 20 (1970) 385-405.
Carreira Nunes, J., 'Aspectos do Profetismo hebreu: Vocaçao, Extase e Relaçao con o Culto', *Lumen* 29 (Lisboa 1965) 486-94.
Carroll, R. P., 'The Elijah-Elisha Sagas: Some Remarks on Prophetic Succession in Ancient Israel', VT 19 (1969) 400-15.
Carrillo, S., 'El cántico de Moisés (Dt. 32). Análisis exegético', EstBib 26 (1967) 143 ss.
Cassuto, U., *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch* (Jerusalem 1961).
— *A Commentary on the Book of Genesis. From Noah to Abrahan* (Jerusalem 1964).
— *A Commentary on the Book of Exodus* (Jerusalem 1959).
Cazelles, H., 'Les Poèmes du Serviteur', RSR 43 (1955) 5-55.
— 'Mari et l'Ancien Testament', *La civilization de Mari* (Paris 1967) pp. 73-90.
Celada, B., 'No se puede confundir al profeta con el empleado o el sacerdote', CuBib 25 (1968) 30-34.
Cid, C., *Mitología ilustrada de Oriente* (Barcelona 1968).

Clements, R. E., *Abraham and David. Genesis XV and its Meaning for Israelite Tradition* (London 1967).
Coats, W., 'Despoiling the Egyptians', VT 18 (1968) 450-57.
Cody, A., *A History of Old Testament Priesthood*, AnBib 35 (Rome 1969).
— 'When is the Chosen People Called a *Goy*', VT 14 (1964) 2.
Coker, W. B., 'Prophetic Succession', *The Asbury Seminarian* 24, 1 (1970) 3-6.
Colunga, A., 'La vocación de Ezequiel', EstBib 1 (1942) 121-66.
Condamin, A., *Le livre d'Isaïe* (Paris 1905).
— *Le livre de Jérémie* (Paris 1936[3]).
Congar, Y. M., 'Ecce constitui te super gentes et regna (Jer. 1. 10)', *Theologie in Geschichte und Gegenwart*, Fs. Schmaus (München 1957) pp. 671-96.
Cook, S. A., 'The Theophanies of Gideon and Manoa', JTS 28 (1926-27) 368-83.
Cooke, G. A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, ICC (Edinburgh 1966).
— 'The sons of (the) God(s)', ZAW 76 (1964) 22 ss.
Coppens, J., 'Deux passages obscures du livre d'Ezechiel (1. 25; 1. 18)', Mus 47 (1934) 259-63.
— 'L'histoire matrimoniale d'Osée', *Festschrift Nötscher*, BBB 1 (Bonn 1950) pp. 38-45.
— 'Les origines littéraires des Poèmes du Serviteur de Yahwé', Bib 40 (1959) 248-58.
— 'Imposition of Hands', *New Catholic Encyclopaedia*, v. 7, pp. 400-3.
— 'Le serviteur de Yahwé. Vers la solution d'une énigme', *Sacra Pagina I* (Gembloux-Paris 1959) pp. 434-54.
Cornelius, F., 'Moses, urkundlich', ZAW 78 (1966) 75-78.
Couturier, G., 'Le héraut du Dieu qui vient, Is. 40. 1-5, 9-11', AssSeign 2, 6 (1969) 28-33.
Crabtree, T. T., 'The Prophet's Call. A Dialog with God', SWJT 4 (1961) 33-35.
Craghan, J. F., 'Le livre d'Osée et la recherche récente', *Bulletin de Théologie Biblique* 1 (1971) 87-103.
Cramer, K., *Amos. Versuch einer theologischer Interpretation* (Stuttgart 1930).
Cramer, S., *Der alttestamentliche Gottesname Jahwe im Lichte von 2 Mose 3. 14* (Regensburg 1965).
Crenshaw, S. L., 'Amos and the Theophanic Tradition', ZAW 80 (1968) 203-15.
— '*JHWH Sĕbā'ôt šĕmô:* A Form-Critical Analysis', ZAW 81 (1969) 156-75.
Cross, F. M., 'The Council of Yahweh in Second-Isaiah', JNES 12 (1952) 274-76.
Cross, F. M. - Freedmann, D. N., *Early Hebrew Orthography* (New Haven 1952).
Cruveilhier, P., 'De l'interprétation historique des événements de la vie familiale du prophète Osée', RB 15 (1916) 942-63.
Cunchillos, J., 'Los "bĕnê hā'ĕlōhîm" en Gen. 6. 1-4', EstBib 28 (1969) 5-31.

Dahl, N. A., 'Election and the People of God: Some Comments', LuthQ 21 (1969) 430-36.
Dahood, M., *Ugaritic-Hebrew Philology* (Rome 1965).
— *Psalms I / II / III*, AnchB 16-17 (Garden City N. Y. 1966, 1968, 1970).
— 'A New Translation of Gn. 49. 6a', CBQ 36 (1955) 23.
— 'Ancient Semitic Deities in Syria and Palestine', *Le Antiche Divinità Semitiche* (Roma 1958) pp. 65-94.
— *Proverbs and Northwest Semitic Philology* (Rome 1963).
— 'Hebrew-Ugaritic Lexicography I', Bib 44 (1963) 289-303; *II*, 45 (1964) 393-412; *IV*, 47 (1966) 403-19; *V*, 48 (1967) 421-38.
— 'Qohelet and Recent Discoveries', Bib 39 (1958) 302-18.
— 'Some Ambiguous Texts in Isaiah', CBQ 20 (1958) 41-49.

— 'Ugaritic Lexicography', *Mélanges Tisserant* (Città del Vaticano 1964) pp. 81-104.
— 'The Phoenician Background of Qohelet', Bib 47 (1966) 264-82.
— 'Vocative Lamed in the Psalter', VT 16 (1966) 299-311.
— 'Ugaritic and the Old Testament', ETL 49 (1968) 35-54.
— 'Phoenician Contribution to Biblical Wisdom Literature', *The Rôle of the Phoenicians in the Interaction of the Mediterranean Civilization* (Beirut 1968) pp. 123-53.
Daube, D., 'Gideon's Few', JJS 7 (1956) 155-61.
Daumoser, L, *Berunfung und Erwählung bei den Synoptikern* (Meisenheim 1954).
Dannenbaum, H., *Der Prophet Elia* (Gladbeck 1948).
De Boer, A. H., *Research into the Text of I Samuel I-XVI* (Amsterdam 1938).
De Fraine, J., 'La royauté de Yahweh dans les textes concernant l'arche', SVT 15 (1966) 134-49.
— *Berufung und Auserwählung im Zeugnis der Bibel* (Salzburg 1966) (tr.).
Delcor, M., 'Une inscription bilingue étrusco-punique récemment découverte a Pyrgi. Son importance religieuse', Mus 81 (1968) 241-54.
De Leeuw, V., 'Le Serviteur de Yahwé, figure royale ou prophétique?', *L'Attente du Mesie* (Tournay 1954) pp. 51-56.
De Liagre-Böhl, F. M. T., 'Missions- und Erwählungsgedanke in Alt-Israel', *Festschrift A. Bertholet* (Tübingen 1950) pp. 77-96.
Del Olmo Lete, G., 'Estructura literaria de Ez. 33. 1-20', EstBib 22 (1963) 5-31.
— 'La conquista de Jericó y la Leyenda ugarítica de KRT', Sef 25 (1965) 3-15.
— 'La vocación de Eliseo', EstBib 26 (1967) 287-93.
— 'La preposición 'aḥar / 'aḥărê (cum) en ugarítico y en hebreo', Clar 10 (1970) 339-60.
— 'La unidad literaria de Jer. 14-17', EstBib 30 (1971) 3-46.
De Savignac, J., 'Note sur le sens du terme ṣāphôn dans quelques passages de la Bible', VT 3 (1953) 95 s.
De Vaux, R., 'Le "Reste d'Israël" d'après les Prophètes', RB 42 (1933) 526-39.
— 'Les chérubins et l'arche d'alliance. Les sphinx gardiens et les trônes divins dans l'Ancien Orient, MUB 37 (1960-61) 91-124.
— 'Sur l'origine kénite ou madianite du Yahwisme', *Eretz Israel* 9 (1969) 28-32.
— *Les institutions de l'Ancien Testament* (Paris 1960-61).
— *Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'instalation en Canaan* (Paris 1971).
— 'Les patriarches hébreux et l'histoire", RB 72 (1965) 3-28.
— 'El et Baal, le Dieu des pères et Yahweh', *Ugaritica* VI (Paris 1969) pp. 501-17.
De Vaux, R. et al., *Elie le Prophète* (Paris 1956).
Devescovi, U., 'La vocazione di Geremia alla missione profetica', BibOr 3 (1961) 6-21.
Dhorme, E., Les livres de Samuel (Paris 1910).
— *La Bible. L'Ancien Testament* (Paris 1956).
— 'Le nom du Dieu d'Israël', RHR 141 (1952) 5-18.
Dhorme, P. - Vincent, L. H., 'Les Chérubins', RB 35 (1926) 328-58, 451-95.
Díez Merino, L., *La vocación de Abraham (Gen. 12. 1-4a)* (Roma 1970) = CiTom 81 (1970) 75-145.
Dion, H. M., 'The Patriarchal Tradition and the Literary Form of the "Oracle of Salvation"', CBQ 29 (1967) 198-206.
— 'The "Fear not" Formula and Holy War', CBQ 32 (1970) 565-70.
Dion, P. E., 'Les chants du Serviteur de Yahweh et quelques passages apparentés d'Is. 40-55', Bib 51 (1970) 17-38.
— 'L'universalisme religieux dans les différentes couches rédactionnelles d'Is. 40-55', Bib 51 (1970) 161-82.

Dornseiff, F., 'Das Rotas-Opera-Quadrat. Exkurs über Hesekiels Kerube', ZNW 36 (1937) 22-38.
Dreyfus, R., 'La doctrine du reste chez le Prophète Isaïe', RScPhilT 39 (1955) 361-86.
Driver, G. R., *Canaanite Myths and Legends* (Edinburgh 1956).
— 'Studies in the Vocabulary of the Old Testament', JTS 34 (1933) 374-78.
— 'Ezekiel II, 6: "Sitting upon Scorpions" ', JTS 35 (1934) 54 ss.
— 'Ezekiel's Inaugural Vision', VT 1 (1951) 60-62.
— 'Amos 7. 14', ExpTim 67 (1955-56) 91 s.
Dubarle, A. M., 'La signification du nom de Yahweh', RScPhilT 35 (1951) 3-21.
— 'La manifestation théophanique dans la liturgie d'Israël', *Lex Orandi* 40 (1970) 9-23.
Dhum, B., *Das Buch Jeremia*, KHAT (Tübingen 1901)
— *Das Buch Jesaja*, HKAT (Göttingen 1922⁴).
Dürbeck, H., 'Zur Methode der Semasiologen bei den Bedeutungsbestimmungen von Farbenbezeichnungen', ZDMG 188 (1968) 22-28.
Dus, J., 'Die Geburtslegende Samuels 1 Sm. 1. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zu 1 Sm. 1-3', RSO 43 (1968) 163-94.
Dussaud, R., 'Les visions d'Ezéchiel', RHR 37 (1898) 301 ss.

Eaton, J. H., 'The Origin of the Book of Isaiah', VT 9 (1959) 138-57.
Eichrodt, W., *Theologie des Alten Testament* (Stuttgart 1964⁵).
— *Der Prophet Hesekiel*, ATD (Göttingen 1966²).
— 'Das prophetische Wächteramt. Zur Exegese von Hes 33', *Tradition und Situation*, Fs. Weiser (Göttingen 1963) pp. 31-41.
Eising, H., 'Die Berufung Israels: Sinn und Erfüllung', W. Neinen, *Erwartung, Verheissung, Erfüllung* (Würzburg 1969) pp. 33-62.
Eissfeldt, O., *Hexateuch-Synopse* (Leipzig 1922; reimp. Darmstadt 1962).
— *Die Komposition der Samuelis Bücher* (Leipzig 1931).
— *Die Quellen des Richterbuches* (Leipzig 1952).
— *Einleitung in das Alte Testament* (Tübingen 1964³).
— *Kleine Schriften* (Tübingen 1962 ss.).
— 'Das Berufungsbewusstsein der Propheten als theologisches Gegenwartproblem', TStKr 106 (1934-35) 124-56.
— 'Israels Führer in der Zeit vom Auszug aus Ägypten bis zur Landnahme (Ex. 1. 1 - Jud. 2-9), *Festschrift T. C. Vriezen* (Wageningen 1966) pp. 62-70.
— 'Mose', OLZ 48 (1953) 490-505.
— 'The Prophetic Literature', *The Old Testament and Modern Study* (Oxford 1951) pp. 115-61.
— 'Yahweh, der Gott der Väter', TLZ 88 (1963) 481-90.
— ''Äheyäh 'äsär 'äheyäh', FF 39 (1965) 290-300.
— 'Die Komposition von Exodus 1-12', TBl 18 (1939) 224-33.
— 'Die Komposition von 1 Re. XVI. 29- - 2 Re. XIII. 25', *Das Ferne und Nahe Wort*, Fs. Rost (Berlin 1967) pp. 49-58.
— 'Bist du Elia, so bin ich Isebel', *Hebräische Wortforschung*, Fs. Baumgartner (Leiden 1967) pp. 65-70.
— 'Die Lade Jahwes in Geschichtserzählung, Sage und Lied', *Das Altertum* 14 (1968).
Ellermeier, F., *Prophetie in Mari und Israel* (Herzberg 1968).
Elliger, K., *Die Einheit des Tritojesajas*, BWANT 45 (Etuttgart 1928).
— 'Der Prophet Tritojesaja', ZAW 49 (1931) 112-41.
— *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, BWANT 4. 11 (Stuttgart 1933).
— *Jesaja II*, BK, XI (Neukirchen 1970).

Enciso, J., 'El nombre de Moisés', EstBib 11 (1952) 221-23.
Engnell, I., *The Call of Isaiah: an Exegetical and Comparative Study* (Uppsala 1949).
— 'The Ebed Yahweh and the Suffering Messiah in Deutero-Isaiah', BJRylL 31 (1948) 1-42.
Eschenbach, J. E., *Die Auffassung der Stelle Isaias 6. 6-7 bei den Kirchenvätern und ihre Verwendung in der Liturgie* (Würzburg 1927).

Feinberg, C. L., *The Prophecy of Ezekiel: The Glory of the Lord* (Chicago 1969).
Fensham, F. C., 'Winged Gods and Goddesses in the Ugaritic Tablets', OrAnt 5 (1966) 157-64.
Festorazzi, F., '"Voici mon Serviteur", Is. 42. 1-4,6-7', AssSeign 2, 12 (1969) 34-39.
Fichtner, J., 'Berufung im Alten Testament', RGG³, v. I pp. 1084-86.
Fischer, J., *Das Buch Isaias* HSAT (Bonn 1937).
Fisher, L. R., 'Creation at Ugarit and in the Old Testament', VT 15 (1965) 313-24.
Fisher, R. W., *A Study of the Semantic Root* BŚR, *"to Bring (Good) Tidings"* (Diss. Columbia Univ., New York 1966).
Flusser, D., 'Sanktus und Gloria', *Abraham unser Vater,* Fs. Michel (Leiden 1963) pp, 129-52.
Fohrer, G., *Überlieferung und Geschichte des Exodus,* BZAW 91 (Berlin 1964).
— *Elias,* ATANT 31 (Zürich 1968²).
— *Hauptprobleme des Buches Ezechiel,* BZAW 72 (Berlin 1952).
— 'Die Gattung der Berichte über symbolische Handlungen der Propheten', ZAW 64 (1952) 101-20.
— 'Zehn Jahre Literatur zur alttestamentlichen Prophetie', TRu 28 (1962) 234-39.
— 'Jesaja 1 als Zusammenfassung der Verkündigung Jesajas', ZAW 74 (1962) 251-68.
— *Die symbolischen Handlungen der Propheten,* ATANT 25 (Zürich 1967).
— 'Entstehung, Komposition und Überlieferung von Is. 1-39', BZAW 99 (1967) 113-47.
— 'The Twofold Aspect of Hebrew Words', *Words and Meanings,* Fs Thomas (Cambridge 1968) pp. 95-103.
Frank, R. M., 'A Note on 3 Kings 19. 10,14', CBQ 25 (1963) 413.
Freedman, D. N., 'The Name of the God of Moses', JBL 78 (1960) 151-56.
— 'The Burning Bush', Bib 50 (1959) 245-46.
Fronzaroli, P., 'Sulla struttura dei colori in ebraico biblico', *Festschrift Pisani* (Brescia 1968) pp. 377-89.
Fruhstorfer, K., 'Isaias' Berufungsvision', TPQ 91 (1938) 414-24.
— 'Ezechiels Anfangsvisionen (Ez. 1-3)', TPQ 93 (1940) 185-98.
Fück, J., 'Hosea Kapitel 3', ZAW 39 (1921) 283-90.

Gaborian, F., 'Enquête sur la signification biblique de connaitre', AugRom 45 (1968) 3-43.
Galbiati, E., *La struttura letteraria del libro dell'Essodo* (Roma 1956).
— 'La struttura simmetrica di Osea 2', *Studi sull'Oriente e la Bibbia,* Fs. Rinaldi (Genova 1967) pp. 317-28.
Galling, K., *Die Erwählungstraditionen Israels,* BZAW 48 (Giessen 1928).
— 'Bethel und Gilgal', ZDPV 66 (1943) 151-54.
— 'Der Ehrenname Elisas und die Entrückung Elias', ZTK 53 (1956) 129-48.
Galot, J., 'La vocation selon l'Ancien Testament', RClAfr 18 (1963) 197-217.
Gamper, A., 'Der Verkündungsauftrag Israels nach Deutero-Jesaja', ZTK 91 (1969) 421-29.
García Moreno, A., *La vocación de Jeremías,* EstBib 27 (1968) 49-68.

Garofalo, S., *La nozione profetica del Resto d'Israele* (Roma 1943).
— 'Preparare la strada al Signore', RBiblt 6 (1958) 131-34.
Gaster, T. H., *Thespis* (Garden City N. Y. 1961).
Gaubert, H., *Abraham, l'ami de Dieu* (Paris 1964).
Gelin, A., 'Les livres prophétiques postérieurs', *Introduction à la Bible I* (Paris 1957) pp. 465-582.
— 'La vocation: étude biblique', AmiCl 69 (1959) 161-64.
Gericke, V., 'Betrachtungen zum Thema "Bibel und Technik"', *Und sie fragten nach Jesus*, Fs. Barnikol (Berlin 1964) pp. 368-72.
Gesenius-Kautzsch-Cowley, *Hebrew Grammar* (Oxford 1910²).
Gevaryahu, H. M. I., *'ēliyyāhû hannābî lĕpî hammiqrā'* (Jerusalem 1964).
Giblet, J., 'Notes sur l'idée d'élection dans l'Ecriture', ColctMech 26 (1956) 367-75.
Giblin, C. H., 'A Note on the Composition of Isaias 49. 1-6 (9a)', CBQ 21 (1959) 207-12.
Gillie, R. C., 'Prophetic Vocation: A Comparison', ExpTim 39 (1927-28) 311-15.
Gilula, M., 'An Egyptian Parallel to Jer. 1. 4-5', VT 17 (1967) 114.
Ginsberg, H. L., *The Legend of King Keret* (New Haven 1946).
— 'Studies in Hosea 1-3', *Studies in Bible and Jewish Religion*, Fs. Kaufmann (Jerusalem 1960) pp. 50-69.
Gnilka, J., *Die Verstockung Israels, Isaias 6. 9-10 in der Theologie der Synoptiker*, StANT 3 (München 1961).
Goitein, S. D., 'YHWH the passionate', VT 6 (1956) 1 ss.
González Núñez, A., *Profetas, Sacerdotes y Reyes en el Antiguo Israel* (Madrid 1962).
— *Abraham, padre de los creyentes* (Madrid 1963).
Gordis, R., 'The Composition and Structure of Amos', HarvTR 33 (1940) 239-51.
— 'Hosea's Marriage and Message. A New Approach', HUCA 25 (1954) 9-35.
Gordon, C. H., *Ugaritic Textbook* (Rome 1965).
— *Ugarit and Minoan Crete* (New York 1966).
— '*trḫ, ṯn* and *nkr* in the Ras Shamra Tablets', JBL 57 (1938) 407-10.
Gordon, T. C., 'A New Dating for Jeremiah', ExpTim 44 (1932-33) 562-65.
Goyon, J. C., *Rituels funéraires de l'ancienne Egypte* (Paris 1972).
Gray, G. B., *The Book of Isaiah*, ICC (Edinburgh 1928).
— 'The Heavenly Temple and the Heavenly Altar', ExpTim 5 1908) 385-402, 530-46.
Gray, J., The Legacy of Canaan (Leiden 1965²).
— 'The God YW in the Religion of Canaan', JNES 12 (1953) 278 ss.
Greganti, G., *La vocazione individuale nel N. T.: L'uomo di fronte a Dio* (Roma 1969).
Gressmann, H., *Mose und seine Zeit*, FRLANT 18 (Göttingen 1913).
— *Die Anfänge Israels*, SAT (Göttingen 1922²).
— *Die älteste Geschichtsschreibung und Propheten Israels*, SAT (Göttingen 1921²).
Grether, O., *Name und Wort Gottes im Alten Testament* (Giessen 1934).
Grill, S., 'Die alten Versionen und die Partikeln *lō'*, *lō*, *lū*, *lī*', BZ 1 (1957) 277-81.
Gross, H., 'Gab es in Israel ein "prophetisches Amt"?', ETL 45 (1965) 5-19.
— 'Le prétendu "ministère prophétique" en Israël', RechBib 8 (1967) 93-105.
— 'Der Glaube an Moses nach Exodus', *Wort-Gebot-Glaube*, Fs. Eichrodt, ATANT 59 (Zürich 1970) pp. 57-65.
Guillaume, A., *Prophecy and Divination among the Hebrews and other Semites* (London 1938).
— 'Hebrew Notes II, Is. 6. 13', PEQ 79 (1947) 41 s.
Guillet, J., 'La polémique contre les idoles et le Serviteur de Yahwé', Bib 40 (1959) 428-34.

Gunkel, H., *Genesis*, HKAT (Göttingen 1917[4]).
— *Elias, Jahve und Baal* (Tübingen 1906).
Gunneweg, A. H. J., 'Erwägungen zu Amos 7. 14', ZTK 57 (1960) 1-16.
— 'Ordinationsformular oder Berufungsbericht in Jeremia 1', *Glaube, Geist, Geschichte*, Fs. Benz (Leiden 1967) pp. 91-98.

Haag, H., 'Ebed-Jahwe-Forschung 1948-1958', BZ 3 (1959) 174-204.
— 'Die Himmelfahrt des Elias nach 2 Re. 2. 1-15', TrierTZ 78 (1969) 18-32.
— 'Gideon-Jerubaal-Abimelek', ZAW 79 (1967) 305-14.
Habel, N., 'The Form and Significance of the Call Narratives', ZAW 77 (1965) 297-323.
Haldar, A., *Associations of the Cult Prophets among the Ancient Semites* (Uppsala 1945).
Haig, F. R., 'The Sound of a Light Breeze (1 Rg. 19. 11)', BiTod 25 (1966) 1774-78.
Haller, E., *Charisma und Ekstasis. Die Erzählung von dem Propheten Micha ben Jimla, 1 Kön. 22. 1-28a* (München 1960).
Hamiel, H., 'šēm h' niqrāh 'ālēnū (Ex. 3. 18)', BethM 9 (1964) 122-34.
Haran, M., 'The Ark and the Cherubim', IEJ 9 (1959) 30-38, 89-94.
— 'The Literary Structure and the Chronological Framework of the Prophecies in Is VL-XLVIII', SVT 9 (1963) 127-55.
Harris, J. S., *Grammar of the Phoenician Language* (New Haven 1936).
— 'The Stones of the High Priest's Breastplate', AnLeeds 5 (1963) 52 ss.
Haulotte, E., *Symbolique du vetêment selon la Bible* (Paris 1966).
Haupt, P., 'Hosea's Spouse', JBL 34 (1915) 41 ss.
Häussermann, F., *Wortempfang und Symbol in der alttestamentlichen Prophetie*, BZAW 58 (Giessen 1922).
Heaton, E. W., *The Old Testament Prophets* (London 1958).
Heermann, A., 'Ehe und Kinder des Propheten Hosea', ZAW 40 (1922) 287-312.
Hempel, J., 'Berufung und Bekehrung', *Festschrift Beer* (Stuttgart 1935) pp. 41-61.
— *Worte der Propheten* (Berlin 1949).
— 'Theophanie', RGG[3], v. VI p. 842.
Henninger, J., 'Zum Erstgeborenenrecht bei den Semiten', *Festschrift W. Caskel* (Leiden 1968) pp. 162-83.
Herntrich, V., 'Die Entwicklung des Begriffes "mišpāṭ" im Alten Testament', ZAW 41 (1923) 16-76.
— 'Das Berufungsbewusstsein des Amos', ChristWiss 9 (1933) 161-76.
— *Ezechielprobleme*, BZAW 61 (Giessen 1932).
Herrmann, J., *Ezechielstudien*, BWAT 2 (Leipzig 1908)
— *Ezechiel*, KAT (Leipzig 1924).
Hertzberg, H. W., *Die Bücher Josua, Richter, Ruth*, ATD (Göttingen 1959[2]).
— 'Die Entwicklung des Begriffes *mišpaṭ* im Alten Testament', ZAW 41 (1923) 16-76.
— *Die Samuelbücher*, ATD (Göttingen 1960[2]).
— 'Sind die Propheten Fürbitter', *Tradition und Situation*, Fs. Weiser (Göttingen 1963) pp. 63-74.
Heschel, A. J., *The Prophets* (New York 1962).
Hesse, F., 'Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede', ZTK 49 (1952) 1-15.
— 'Wurzelt die prophetische Gerichtsrede im israelitischen Kult?', ZAW 65 (1953) 45-53.
— *Das Verstockungsproblem im Alten Testament*, BZAW 74 (Berlin 1955).
Hessler, E., *Gott der Schöpfer. Ein Beitrag zur Komposition und Theologie Deuterojesajas* (Diss. Greifswald 1961).

Hillers, D. R., 'Amos 7. 4 and Ancient Parallels', CBQ 26 (1964) 221-225.
Hillyer, N., 'The Servant of God', EvQ 41 (1969) 143-60.
Hoffmann, J., 'Form-Funktion-Intention', ZAW 82 (1970) 341-46.
Holladay, W. L., 'The Background of Jeremiah's Self-Understanding. Moses, Samuel and Ps 22', JBL 83 (1964) 153-64.
— 'Jeremiah and Moses: Further Observations', JBL 85 (1966) 17-27.
— 'Once More *'ănāk* = 'tin', Amos 7. 7-8', VT 20 (1970) 492-94.
Hollenberg, D. E., 'Nationalism and "the Nations" in Isaiah XL-LV', VT 19 (1969) 23-36.
Hölscher, G., *Die Propheten. Untersuchung zu Religionsgeschichte Israels* (Leipzig 1914).
— *Hesekiel, der Dichter und das Buch. Eine literarische Untersuchung*, BZAW 39 (Giessen 1924).
Horst, F., 'Die Anfänge des Propheten Jeremia', ZAW 41 (1923) 97-101.
— 'Exilsgemeinde und Jerusalem in Ez 8-11', VT 3 (1953) 337-60.
— 'Die Visionsschilderungen der alttestamentlichen Propheten', EvT 205 (1960) 193-205.
Howie, C. G., *The Date and Composition of Ezekiel* (Philadelphia 1950).
Hruby, K., 'L'amour du prochain dans la pensée Juive', NRT 91 (1969) 493-516.
Hübner, W., *Die Prophetenforschung des Alten Testament... seit der Mitte des 18 Jahrhundert* (Diss. Heidelberg 1956).
Huey, F. B., 'Great Themes in Isaiah 40 66', SWJT 11 (1968) 45-58.
Humbert, P., 'Les trois premiers chapitres d'Osée', RHR 77 (1918) 157-71.
— 'La logique de la perspective nomade chez Osée et l'unité d'Osée 2. 4-22', *Festschrift Marti*, BZAW 41 (Giessen 1925) pp. 158-66.
Hurst, C. J., 'Guidelines for Interpreting Old Testament Prophecy Applied to Isaiah 40-66', SWJT 11 (1968) 29-44.
Hvidberg, F., 'The Maṣṣēbā and the Holy Seed (Is 6. 13)', *Interpretationes and Vetus Testamentum pertinentes*, Fs. Mowinckel = NorTTs 56 (1955) 97-99.
Hyatt, J. P., 'Yahweh as "The God of my Father"', VT 5 (1955) 131-33.
— 'The Beginning of Jeremiah's Prophecy', ZAW 78 (1966) 204-14.
— 'Was Yahweh Originally a Creator Deity?', JBL 86 (1967) 369-77.
Hylander, I., *Die literarische Samuel-Saul-Komplex* (Uppsala 1931).

Irwin, W. A., 'The Face of the Pot, Jeremiah 1. 13b', AJSLL 47 (1931) 288-89.
— 'Samuel and the Rise of the Monarchy', AJSLL 58-(1941) 113-34.
— 'Ḥašmal', VT 2(1952) 169-70.
Irwy, S., 'Maṣṣēbāh and Bāmāh in 1QIsaiah[a]', JBL 76 (1957) 225-32.

Jacob, E., *Théologie de l'Ancien Testament* (Paris 1968[2]).
— 'Le prophétisme à la lumière des recherches récentes', *Où en sont les études bibliques?* (Paris 1968) pp. 85-106.
Jaspers, K., 'Der Prophet Ezechiel. Eine pathologische Studie', *Aneignung und Polemik* (München 1968) pp. 13-21.
Javierre, A., *El tema literario de la sucesión en el Judaísmo, Helenismo y Cristianismo primitivo* (Zürich 1963).
Jean, C. F. - Hoftijzer, J., *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest* (Leiden 1965).
Jeanne d'Arc, 'Le mystère de la vocation. Essai de théologie biblique', VieSpir 94 (1956) 167-86.
Jenni, E., 'Jesajas Berufung in der neueren Forschung', TZBas 15 (1959) 321-39.
- 'Zwei Jahrzehnte Forschung an den Bücher Josua bis Könige', TRu 27 (1961) 1-32, 97-146.

Jepsen, A., *Nabi. Soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur und Religionsgeschichte* (München 1934).
— '"Warum?". Eine lexikalische und theologische Studie', *Das Ferne und Nahe Wort*, Fs. Rost (Berlin 1967) pp. 106-13.
Jeremias, J., *The Central Message of the New Testament* (London 1965).
— 'El(e)ias', TWNT, v. II p. 933.
Jeremias, Jörg, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, WMANT 10 (Neukirchen 1965).
— 'Lade und Zion. Zur Entstehung der Ziontradition', *Probleme biblischer Theologie*, Fs. Von Rad (München 1971) pp. 183-98.
Johnson, A. R., *The Cultic Prophets in Ancient Israel* (Cardiff 1944).
Joines, K. R., 'Winged Serpents in Isaiah's Inaugural Vision', JBL 86 (1967) 410-15.
— 'The Bronze Serpent in the Israelite Cult', JBL 87 (1968) 245-56.
Jones, D., 'The Tradition of the Book of Isaiah of Jerusalem', ZAW 67 (1955) 226-46.
Joüon, P., *Grammaire de l'hébreu biblique* (Rome 1947).
Junker, H., *Prophet und Seher* (Trier 1927).
— 'Leo rugit, quis non timebit. Deus locutus est, quis non prophetabit', TrierTZ 59 (1950) 4-13.
— 'Amos, der Mann, den Gott mit unwiderstehlicher Gewalt zum Propheten machte', TrierTZ 65 (1956) 321-28.
— 'Text und Deutung der Vision Amos 7. 7-9', Bib 17 (1966) 301-3.
— 'Der Sinn der sogenannten Ebed-Jahwe-Stücke', TrierTZ 79 (1970) 1-12.

Kaiser, O., *Der königliche Knecht. Eine traditionsgeschichtlich-exegetische Studie über die Ebed-Jahweh Lieder bei Deutero-Jesaja* (Göttingen 1959).
— *Der Prophet Jesaja, Kapitel 1-12*, ATD (Göttingen 1963[3]).
Kapelrud, A. S., 'God as Destroyer in the Preaching of Amos and in Ancient Near East', JBL 71 (1952) 33-38.
Kaplan, M. M., 'Isaiah 6. 1-11', JBL 45 (1926) 251-59.
Kathmann, H., *Berufung und Sendung nach dem Selbstverständnis der vorexilischen Predigt* (Diss Göttingen 1968-69).
Keimer, L., 'Eine Bemerkung zu Amos 7. 14', Bib 8 (1927) 441-44.
Keller, C. A., 'Über einige alttestamentlichen Heiligtumslegenden I', ZAW 67 (1955) 141-68; *II*, 68 (1956) 85-97.
— 'Von Stand unf Aufgabe der Moseforschung', TZBas 13 (1957) 430-41.
— 'Wer war Elia', TZBas 16 (1960) 298-313.
Kessler, H., *Gott geht es um das Ganze. Jesaja 56-66 und 24-27* (Stuttgart 1960).
Key, A. T., 'The Magical Background of Is 6. 9-13', JBL 86 (1967) 198-204.
Kilian, R., *Die vorpriestlichen Abrahamsüberlieferungen literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht*, BBB 24 (Bonn 1966).
— 'Die prophetischen Berufungsberichte', *Theologie im Wandel*, Fs. Tübingen (München 1967) pp. 356-76.
— 'Ps. 22 und das priesterliche Heilsorakel', BZ 12 (1968) 172-85.
Kingsbury, E. C., 'The Prophets and the Council of Yahweh', JBL 83 (1964) 279-86.
— 'The Theophany Topos and the Mountain of God', JBL 86 (1965) 205-10.
Kinyongo, J., *Origine et signification du nom divin Yahwe à la lumière de récents travaux et de traditions sémitico-bibliques*, BBB 35 (Bonn 1970).
Kissane, E. J., *The Book of Isaiah I / II* (Dublin 1941-43).
Kline, M. G., 'Abraham's Amen', WestTJ 31 (1968) 1-11.
Knierim, R., 'The Vocation of Isaiah', VT 18 (1968) 47-68.

Köbert, R., 'Zwei textkritische Beobachtungen zu Ezekiel', Bib 46 (1965) 217-18.
Koch, K., 'Zur Geschichte der Erwählungsvorstellung in Israel', ZAW 67 (1955) 205-26.
— *Was ist Formgeschichte* (Neukirchen 1967[2]).
Koenig, J., 'Aux origines des théophanies iahvistes', RHR 169 (1966) 1-36.
— 'L'allusion inexpliquée au roseau et à la mèche (Is 42. 3)', VT 18 (1968) 159-72.
— 'Tradition iahviste et influence babylonienne à l'aurore du judaisme', RHR 173 (1968) 133-72.
Köhler, L., *Deuterojesaja (Jesaja 40-55) stilkritisch untersucht*, BZAW 37 (Giessen 1923).
— 'Beobachtungen am hebräischen und griechischen Text von Jeremia Kap. I-IX', *Streiflichter auf die Entstehung der jetzigen Gestalt der alttestamenlichen Prophetenschriften* (Leipzig 1908).
— 'Die Offenbarungsformel "Fürchte dich nicht" im Alten Testament', STZ 36 (1919) 33-39.
— 'Archaeologisches 19. Hebräische Geschprächformen', ZAW 40 (1922) 37 s.
— 'Der Botenspruch', *Kleine Lichter* (Zürich 1945) pp. 13-17.
König, E., 'The Opening Verses of the Book of Ezekiel', ExpTim 12 (1900-1) 375 ss.
— *Genesis* (Gütersloh 1925[2]).
— *Das Buch Jesaja* (Gütersloh 1926).
Kraus, H. J., *Gottesdienst in Israel* (München 1962[2]).
— *Die prophetische Verkündigung des Rechts in Israel* (Zürich 1957).
— 'Die ausgebliebene Endtheophanie. Eine Studie zu Jes 56-66', ZAW 78 (1966) 317-32.
— *Psalmen*, I / II, BK XV (Neukirchen 1966[3]).
Krinetzki, L., 'Jahwes Mund hat's geredet (Jes 40. 1-8)', BiKi 4 (1969) 127-29.
— 'Zur Stilistik von Jes 40. 1-8', BZ 16 (1972) 54-69.
Krszyna, H., 'Literarische Struktur in Os 2. 4-17', BZ 13 (1969) 41-59.
Kuhn, K. G., 'Über die Entstehung des Names Yahweh', *Orientalia Studia*, Fs. Littmann (Leiden 1935) pp. 25-42.
Künkel, K., 'Fides creatrix Verbi Dei', EvT 26 (1966) 526-40.
Kupper, J. R., *Les nomades en Mésopotamie aux temps des rois de Mari* (Paris 1956).
Kutsch, E., 'Gideons Berufung und Altarbau Jdc 6. 11-24', TLZ 81 (1956) 75-84.
— 'Gesetz und Gnade. Probleme des alttestamentlichen Bundesbegriffs', ZAW 79 (1967) 18-35.
— 'Der Begriff *berît* in vordeuteronomischer Zeit', *Das Ferne und Nahe Wort*, Fs. Rost (Berlin 1967) pp. 133-43.
— *Salbung als Rechtsakt im A. T. und in Alten Orient*, BZAW 87 (Berlin 1963).
— 'Von *bĕrît* zu "Bund"', KuD 14 (1968) 158-82.
Kuyper, L. J., 'The Meaning of *ḥsd*, Isa XL. 6', VT 13 (1963) 489-92.

Lacheman, E., 'The Seraphim of Isaiah 6', JQR 58 (1967-68) 71-72.
Lacocque, A., *Le devenir de Dieu. Commentaire biblique (Ex 1-4)* (Paris 1967).
— 'L'idée directrice de Exode I à IV', VT 15 (1965) 345-53.
Lagrange, J. M., *Le livre des Juges* (Paris 1903).
— 'L'ange de Yahweh', RB 2 (1903) 212-25.
Lambert, G., 'Que signifie le nom divin YHWH', NRT 74 (1952) 897-915.
Lamparter, J., *"Dein Wort war zu mir mächtig". Die Bekenntnisse des Propheten Jeremia* (Metzingen 1965).
— *Prophet wider Wille. Der Prophet Jeremia* (Stuttgart 1964).
Lande, I., *Formelhafte Wendungen der Umgangssprache im Alten Testament* (Leiden 1949).

Landesdorfer, S., *Der Baal TETRAMORPHOS und die Kerube des Ezechiel* (Paderborn 1918).
— *Die Bücher der Könige*, HSAT (Bonn 1927).
Langkammer, H., 'Der übernatürliche Charakter des Berufungserlebnisses des Propheten Jeremias. Ein Beitrag zur Erklärung der Prophetenekstase', FreibZ 12 (1965) 426-38.
Laridon, V., 'Isaiae ad munus propheticum vocatio', ColBG 45 (1949) 3-8, 29-33.
Layron, C., *Abraham, l'homme que Dieu aima. Textes* (Paris 1969).
Lechaut, J., 'Les rites de purification dans le cérémonial pharaonique de couronnement', *Proceedings of the XIth International Congress... History of Religions* (Leiden 1968).
Lecuyer, J., *Abraham, notre père* (Paris 1955).
Lehming, S., 'Erwägungen zu Amos', ZTK 55 (1958) 145-69.
Leiser, B. M., 'The Trisagion of Isaiah's Vision', NTS 6 (1959) 261-63.
Lesêtre, H., 'Chérubin', DB, v. II pp. 658-73.
Lévinas, E., 'Le Nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques', *Archivi di Filosofia* (1969) pp. 155-67.
Liebreich, L. J., 'The Position of Chapter Six in the Book of Isaiah', HUCA 25 (1954) 37-40.
— 'The Compilation of the Book of Isaiah', JQR 46 (1956) 259-77; 47 (1957) 114-38.
Lilje, H., *Der Vater des Glaubens* (Berlin 1936).
Limet, H., 'La clause du double en droit neó-sumérien', Or 38 (1969) 520-32.
Lindblom, J., *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford 1963).
— *Hosea literarisch untersucht* (Abo 1927).
— *Gesichte und Offenbarungen. Vorstellungen von göttlichen Weisungen und übernatürlichen Erscheinungen im ältesten Christentum* (Lund 1968).
— *Die literarische Gattung der prophetischen Literatur* (Uppsala 1924).
— 'Theophanies in Holy Places in Hebrew Religion', HUCA 32 (1961) 91-106.
— 'Noch einmal die Deutung des Jahwe-Names', ASTI 3 (1964) 4-15.
— *The Servant Songs in Deutero-Isaiah: A New Attempt to Solve an Old Problem* (Lund 1951).
— 'Der Kessel in Jer I. 13ff', ZAW 68 (1956) 223-24.
Lipinski, E., *La royauté de Yahvé dans la poésie et le culte de l'Ancien Israël* (Bruxelles 1965).
Lods, A., 'Une tablette inédite de Mari, intéressante pour l'histoire du prophétisme sémitique', *Studies in Old Testament Prophecy*, Fs. Robinson (Edinburgh 1950) pp. 103-110.
Loewenstamm, S. E., 'A Remark on the Typology of the Prophetic Vision (Am. 8. 1-3)', *Tarbiz* 34 (1964-65) 319-22.
Lohfink, N., 'Die deuteronomistische Darstellung des Übergangs der Führung Israels von Moses auf Josue', *Scholastik* 37 (1962) 32-44.
— *Die Landsverheissung als Eid. Eine Studie zu Gn 15* (Stuttgart 1967).
— 'Die priesterliche Abwertung der Tradition von der Offenbarung des Jahwenamens an Mose', Bib 50 (1968) 1-8.
Lofthouse, W. F., 'Thus Hath Yahweh Said', AJSLL 40 (1923-24) 231-51.
Long, B. O., *The Problem of Etiological Narratives in the Old Testament*, BZAW 108 (Berlin 1968).
Love, J. P., 'The Call of Isaiah', Interpr 11 (1957) 282-96.
Lund, N. W., 'The Presence of Chiasmus in the Old Testament', AJSLL 46 (1929-30) 104-23.

MacCormack, J., 'Amos 7. 14', ExpTim 67 (1955-56) 318.

MacLaurin, E. C. B., 'YHWH, the Origin of the Tetragrammaton', VT 12 (1962) 439-63.
Maier, J., *Vom Kultus zur Gnosis. Bundeslade, Gottesthron und Merkabah* (Salzburg 1964).
— *Das altisraelitische Ladeheiligtum*, BZAW 93 (Berlin 1965).
Marshall, R. J., 'The Unity of Is 1-12', LuthQ 14 (1962) 21-38.
— 'The Structure of Is 1-12', BiRes 7 (1962) 19-32.
Marhall, W. W., 'Some Considerations in Assessing the Relationship between Election and Covenant', NedGerefTTs 9 (1968) 240-44.
Martin-Achard, R., 'La signification théologique de l'élection d'Israël', TZBas 16 (1960) 333-41.
— *Actualité d'Abraham* (Neuchâtel 1969).
Martínez, E., *Hebrew-Ugaritic Index to the Writings of M. Dahood* (Rome 1967).
May, H. G., 'An Interpretation of the Names of Hosea's Children', JBL 55 (1936) 287-91.
— 'The Departure of the Glory of Yahweh', JBL 56 (1937) 309-21.
Mayer, R., 'Der Gottesname Yahwe in der neueren Forschung', BZ 2 (1958) 26-53.
McCarthy, D. J., *Treaty and Covenant*, AnBib 21 (Rome 1963).
— 'Vox *bśr* praeparat vocem "euangelium" ', VD 42 (1964) 26-33.
— 'The Theology of Leadership in Joshua 1-9', Bib 52 (1971) 165-75.
McCullough, W. S., 'A Re-Examination of Isaiah 56-66', JBL 67 (1948) 27-36.
McKenzie, H. S., 'The Plumpline (Am. 7. 8)',ExpTim 60 (1949) 159.
McKenzie, J. L., *Second Isaiah*, AnchB (Garden City N. Y. 1968).
Mejía, J., 'El lamed enfático en nuevos textos del Antiguo Testamento', EstBib 22 (1962).
Mendenhall, G. E., 'God of Vengenace, Shin Forth', *Mittenberg Bull.* 45 (1948) 37-42.
— 'Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East', BA 27 (1954) 26-46.
Michaud, H., 'La vocation du "prophète des nations' (Jer. 1. 4-10)', *Maqqél shâqéd*, Fs. Vischer (Montpellier 1960) pp. 157-64.
Michl, J., 'Duo Seraphim clamabant alter ad alterum', TG 29 (1937) 440-46.
Miege, G., 'Autour d'une exégèse orthodoxe d'Esaïe', *Maqqél shâqéd*, Fs. Vischer (Montpellier 1960) pp. 165-70.
Miller, P. D., 'The Divine Council and the Prophetic Call to War', VT 18 (1968) 100-7.
— 'Prophetic Conflict in Second Isaiah. The Servant Songs in the Light of their Context', *Wort-Gebot-Glaube*, Fs. Eichrodt, ATANT 59 (Zürich 1970) pp. 77-85.
Miller, M. P., 'The Function of Isa 61. 1-2 in 11QMelchisedeq', JBL 88 (1969) 467-69.
Möhlenbrink, K., 'Sauls Ammoniterfeldzug und Samuels Beitrag zum Königtum des Saul', ZAW 58 (1940-41) 57-70.
— 'Josua im Pentateuch', ZAW 59 (1943) 14-58.
Monloubou, L., 'Un précurseur des prophètes: Samuel-le-Voyant', BiViChr 71 (1966) 58-73.
Montagnini, F., *Il libro di Isaia* (Brescia 1966).
— 'La vocazione di Isaia', BibOr 6 (1964) 163-72.
Montgomery, J., *The Book of Kings*, ICC (Edinburg 1951).
Morag, S., *'lĕ'ôr gôyīm'*, BethM 14 (1969) 13-16.
Morgenstern, J., 'The Elohist Narrative in Exodus 3. 1-15', AJSLL 37 (1920) 242-62.
— 'Amos-Studien', HUCA 11 (1956) 47-60; 12/13 (1937-38) 1 ss.; 15 (1940) 59 ss.; 32 (1961) 295 ss.
Mowinckel, S., *Zur Komposition des Buches Jeremias* (Kristiania 1914).
— *Der Knecht Jahwäs* (Giessen 1921).
— 'Die Komposition des deuterojesajanischen Buches', ZAW 49 (1931) 87 ss.

— 'Die Komposition des Jesaja-Buches Kap. 1-39', AcOr 11 (1933) 267-92.
— 'The "Spirit" and the "Word" in the Preexilic Reforming Prophets', JBL 53 (1934) 199-227.
— 'Die Erkenntnis Gottes bei den alttestamentlichen Propheten', NorTTs 42 (1941) 62-66.
— 'The Name of the God of Moses', HUCA 32 (1961) 121-133.
— 'Ecstatic Experience and Rational Elaboration in Old Testament Prophecy', AcOr 13 (1933) 264-91.
— *The Psalms in Israel's Worship* (Oxford 1962).
— *He That Cometh* (Oxford 1959).
Muilenburg, J., 'The Linguistic and Retorical Usage of the Particle *ki* in the Old Testament', HUCA 32 (1961) 135-36.
— 'A Study in Hebrew Retoric, Repetition and Style', SVT 1 (1953) 97-111.
— *The Book of Isaiah, Chapt. 40-66*, InterprB (Nashville N. Y. 1956).
— 'The Intercession of Covenant Mediator (Ez 33. 1a, 12-17)', *Words and Meanings*, Fs. Thomas (London 1968) pp. 159-81.
Müller, F., 'Berufung und Erwählung', ZST 24 (1955) 38-71.
Müller, H. P., 'Die kultische Darstellung der Theophanie', VT 14 (1964) 183-94.
— 'Imperativ und Verheissung im Alten Testament', EvT 28 (1968) 559-61.
Mullo Weir, C. J., 'Aspects of the Book of Ezekiel', VT 2 (1952) 97 ss.
Murphy, R. E., 'The Figure of Elias in the Old Testament', *Carmelus* 15 (1968) 230-38.
Murtonen, A., 'The Appearance of the Name Yhwh outside Israel', SOr 16 (1951) 1-11.
— *A Philological and Literary Treatise on the Old Testament Divine Names* (Helsinki 1952).
— 'The Prophet Amos - a Hepatoscoper?', VT 2 (1952) 170-71.

Neher, A., *L'essence du prophétisme* (Paris 1955).
— *Amos. Contribution à l'étude du prophétisme* (Paris 1950).
— *Jérémie* (Paris 1960).
Nestle, E., 'Miszelle 20 (Ex 9. 24; Ez 1. 4)', ZAW 25 (1905) 364 s.
Neuhäusler, E., 'Berufung. Ein biblischer Grundbegriff', BiLeb 8 (1967) 148-52.
Newman, M., 'The Prophetic Call of Samuel', *Israel's Prophetic Heritage*, Fs. Muilenburg (New York 1962) pp. 86-97.
Nielsen, E., 'Deuterojesaja. Erwägungen zur Formkritik, Traditions- und Redaktionsgeschichte', VT 20 (1970) 190-205.
North, C. R., *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah* (Oxford 1963[2]).
— *The Second Isaiah* (Oxford 1964).
— 'The "Former Things" and the "New Things" in Deutero-Isaiah', *Studies in Old Testament Prophecy*, Fs. Robinson (Edinburgh 1957[2]) pp. 111-26.
North, F. S., 'Hosea's Introduction to his Book', VT 8 (1958) 429-32.
— 'Solution of Hosea's Marital Problems by Critical Analysis', JNES 16 (1957) 128-30.
Noth, M., 'Die Wallfahrtsweg zum Sinai', PalJh 36 (1940) 5 ss.
— *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (München 1966[3]).
— *Amt und Berufung im Alten Testament* (Bonn 1958) = *Gesammelte Studien. Anhang*, pp. 309-33.
— 'Das Amt des "Richters Israels"', *Festschrift Bertholet* (Tübingen 1950) pp. 404-17.
— *Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs* (Stuttgart 1948).
— *Das Buch Josua*, HAT (Tübingen 1953[2]).
— 'Remarks on the Sixth Volume of Mari Texts', JSS 1 (1956) 322-33.
— *Das zweite Buch Mose*, ATD (Göttingen 1961[2]).

Nötscher, F., *Zwölfprophetenbuch*, EchtB (Würzburg 1948).
— *Das Buch Richter*, EchtB (Würzburg 1950).
— *Das Buch Josua*, EchtB (Würzburg 1950).
Odendaal, D. H., *The Eschatological Exspectation of Is. 40-66 with Special Reference to Israel and the Nations* (Nutley N. J. 1970).
Ohler, A. M., *Mythologische Elemente im Alten Testament* (Düsseldorf 1969).
— 'Die Gegenwart Gottes in der Gottesferne. Die Berufungsvision des Ezechiel', BiLeb 11 (1970) 79-81.
— 'Die Offenbarung des verborgenen Gottes (Berufungsvision des Ezechiel, Teil II)', BiLeb 11 (1970) 159-68.
Oepke, A., 'Parousía', TWNT, v. V pp. 856 ss.
Oliva, M., 'Revelación del nombre de Yahweh en la "Historia Sacerdotal": Ex. 6. 2-8', Bib 52 (1971) 1-19.
Orlinsky, H. M., 'Where did Ezechiel receive the Call to Prophecy?', BASOR 122 (1951) 34-36.
— 'The So-called "Servant of the Lord" and "Suffering Servant" in Second Isaiah', *Studies in the Second Part of the Book of Isaiah*, SVT 16 (Leiden 1967).
— '"A Light to the Nations". A Problem in Biblical Theology', *75th Anniv. Vol. of* JQR (Philadelphia 1967) pp. 409-28.
Östborn, G., *Yahweh and Baal. Studies in the Book of Hosea and Related Documents* (Lund 1956).
— 'Die Ehe des Hoseas', ThStKr 106 (1934-35) 301-13.
Oswald, E., *Das Bild des Moses in der kritischen alttestamentlichen Wissenschaft seit Wellhausen* (Berlin 1962).
Otto, E., *Das ägyptische Mundöffnungsritual* (Wiesbaden 1960).
Overholt, T. W., 'The Question of False Prophecy', JAmAcR 35 (1967) 241-49.

Parrot, A., *Babylone et l'Ancien Testament* (Neuchâtel 1956).
— '"Cérémonie de la main" et reinvestiture', *Studia Mariana* (Leiden 1950) pp. 36 ss.
— *Abraham et son temps* (Neuchâtel 1962).
Patai, R., 'Hebrew Installation Rites', HUCA 20 (1947) 143 ss.
Pauritsch, K., *Die Neue Gemeinde: Gott sammelt Ausgestossene und Arme (Jesaja 56-66). Die Botschaft des Tritojesaja-Buches literar-, form-, gattungskritisch und redaktionsgeschichtlich untersucht*, AnBib 47 (Roma 1971).
Pax, E., *EPIPHANEIA. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie* (München 1955).
Pedersen, J., *Israel. Its Life and Culture I / IV* (London 1946-47).
— 'The Rôle Played by Inspired Persons among the Israelites and the Arabs', *Studies in Old Testament Prophecy*, Fs. Robinson (Edinburgh 1957[2]) pp. 127-42.
Penna, A., *Isaia* (Torino 1958).
Pennar, Z., '"Lamed Vocativi" exempla biblico-hebraica', VD 45 (1967) 32-46.
Pérez Mateos, J., 'Los minerales en el arte', Arb 76 (1970) 163-67.
Pesch, R., 'Zur konzentrischen Struktur von Jona I', Bib 47 (1966) 577-81.
Peters, G. W., 'The Call of God', BS 120 (1963) 322-33.
Phytian-Adams, W. J., *The Call of Israel* (London 1934).
Pidoux, J., 'Encore les deux arbres de Genèse 3', ZAW 66 (1954) 39-43.
Piggott, S., 'The Earliest Wheeled Vehicles and the Caucasian Evidence', *Proceedings of the Prehistoric Society* 34 (1968) 266-318.
Plesis, J., 'Babylone et la Bible', DB(S), v. I pp. 713-852.

Poelman, R., 'Esquise biblique du mystère de la vocation', *Viens, suis-moi, Cahiers de la Roseraie V* (Bruxelles 1956) pp. 9-52.
Porteous, N. W., 'The Prophets and the Problem of Continuity', *Israel's Prophetic Heritage,* Fs. Muilenburg (New York 1962) pp. 11-25.
Porter, J. B., *Moses and Monarchy. A Study in the Biblical Tradition of Moses* (Oxford 1963).
Prager, M., 'Elias and Elisäus', BiLit 2 (1958) 70 ss.
Press, R., 'Der Samuel. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung', ZAW 56 (1938) 177-225.
Preuss, H. D., ' "ich will mit dir sein" ', ZAW 80 (1968) 139-73.
Procksch, O., *Die Genesis,* KAT (Leipzig 1913).
— 'Die Berufungsvision Eesekiels', *Festschrift K. Budde,* BZAW 34 (Giessen 1920) pp. 141-49.
Proja, C. B., 'Caratteristiche della vocazione nell'Antico Testamento', *Pubblicazioni Religiose* 19 (1967) 325-31.

Quell, G., 'Die Erwählung im Alten Testament', TWNT, v. IV pp. 148-73.
— 'Der alttestamentliche Begriff *berît*'. TWNT, v. II pp. 106-27.

Rahner, K., 'Konversion', *Sacramentum Mundi,* v. III pp. 39-47.
Ramey, A. G. G., *The Horse and the Chariot in Israelite Religion* (Diss. South. Bapt. Theol. Sem. 1968).
Ramlot, L., 'Prophétisme', DBS, v. VIII pp. 811-1122.
Ravenna, A., 'Is. 40. 4 e Ps. 31. 21', RBibIt 1 (1953) 69-70.
Rehm, M., *Die Bücher Samuel,* EchtB (Würzburg 1949).
— *Die Bücher der Könige,* EchtB (Würzburg 1954²).
— *Der königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja* (Kevelaer 1968).
Reisel, M., *The Mysterious Name of Y.H.W.H. The Tetragrammaton in Connection...* (Assen 1957).
Renaud, B., 'La vocation d'Isaïe. Expérience de la foi', VieSpir 119 (1968) 129-45.
Rendtorff, R., 'Zum Gebrauch der Formel *ne'um Jahve* im Jeremiabuch', ZAW 66 (1954) 27-37.
— 'Botenformel und Botenspruch', ZAW 74 (1962) 165-77.
— 'Sēmeîon', TWNT, v. VI pp. 209-17.
Reventlow, H. G., 'Prophetenamt und Mittleramt', ZTK 58 (1961) 269-84.
— *Das Amt des Propheten bei Amos,* FRLANT 80 (Göttingen 1962).
— *Wächter über Israel. Ezekiel und seine Tradition,* BZAW 82 (Berlin 1962).
— *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia* (Gütersloh 1963).
Riber, M., 'Respuesta a la vocación de Dios en el Antiguo Testamento', CuBib 26 (1969) 341-47.
Richardson, H. N., 'A Critical Note on Amos 7. 14', JBL 85 (1966) 89.
Richter, W., *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch,* BBB 18 (Bonn 1963).
— 'Formgeschichte und Sprachwissenschaft', ZAW 82 (1970) 216-25.
— *Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte,* FRLANT 101 (Göttingen 1970).
Rignell, L. G., *A Study of Isaiah 40-55* (Lund 1956).
Rinaldi, G., 'Due note ad Amos (3. 11b; 7. 4)', RSO 28 (1953) 50.
Ringgren, H., *The Messiah in the Old Testament* (London 1967³).

Roberts, J. J., 'A Note on Amos 7:14 and its Context', *Restoration Quaterly* 8 (1965) 175-78.
Robertson, E., 'Samuel and Saul', BJRylL 28 (1944) 175-206.
— 'The Rôle of the Early Hebrew Prophet', BJRylL 42 (1960) 412-31.
Robinson, T. H., 'Baruch's Roll', ZAW 42 (1924) 209-21.
— 'Die Ehe des Hoseas', ThStKr 106 (1935-36) 301-13.
— *Die zwölf Kleinen Propheten*, HAT (Tübingen 1954).
Robinson, W. H., 'The Council of Yahweh', JTS 45 (1944) 151-57.
Rocco, B., 'Currus Israel et (I) auriga eius (2 Re 2. 12; 13. 14)', BibOr 9 (1967) 51 s.
Rohland, E., *Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels* (Diss. Heidelberg 1956).
Ross, J. F., 'The Prophet as Yahweh's Messenger', *Israel's Prophetic Heritage*, Fs. Muilenburg (New York 1962) pp. 98-107.
Rost, L., 'Zu Amos 7. 10,17', *Festschrift T. Zahn* (Leipzig 1928) pp. 229-36.
— 'Gruppenbildungen im Alten Testament', TLZ 80 (1955) 1-8.
Roussel, L., *Le livre de Josué (1-12). Première Partie: l'invasion* (Paris 1956).
Rowley, H. H., *The Old Testament and Modern Study* (Oxford 1951).
— *The Servant of the Lord and other Essays* (Oxford 1967²).
— 'The Marriage of Osea', BJRylL 39 (1956) 201-33 = *Men of God* (London 1963) pp. 66-97.
— *Men of God* (London 1963).
— 'Elijah on Mount Carmel', BJRylL 43 (1960-61) 190-219 = *Men of God* (London 1963) pp. 37-65.
— 'The Book of Ezekiel in Recent Study', *Men of God* (London 1963) pp. 169-210.
Rudolph, W., *Der Elohist von Exodus bis Josua*, BZAW 68 (Berlin 1938).
— 'Präparierte Jungfrauen? (zu Hosea 1)', ZAW 75 (1965) 65-75.
— *Hosea*, KAT (Gütersloh 1968).
— *Jeremia*, HAT (Tübingen 1968³).
Rüthy, A. E., 'Das prophetische Berufungserlebnis', IntKZ (1941) 97-114.

Sabottka, L., *Zephanja. Versuch einer Neuübersetzung mit philologischen Kommentar* (Rom 1972).
Sacchi, P., 'Problemi di interpretazione di Es 3. 1', *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 5 (1969) 382-84.
Sanda, A., *Die Bücher der Könige I / II* (Münster 1911-12).
— *Moses und das Pentateuch* (Münster 1924).
Santaner, M. A., 'La vocation selon l'Ecriture', *Vocation* n.° 225 (1971) 285-98.
Sarna, M., 'The Interchange of the Preposition Beth and Min in Biblical Hebrew', JBL 78 (1959) 310-16.
Sauer, G., 'Mandelzweig und Kessel in Jer 1. 11ff', ZAW 78 (1966) 56-61.
Schaeffer, H., *The Call to Prophetic Service from Abraham to Paul* (New York 1926).
Schedl, C., 'Bund und Erwählung', ZKT 80 (1958) 493-515.
Schild, E., 'On Ex III. 14 - "I am that I am" ', VT 4 (1954) 296-302.
Schildenberger, J., 'Die glühende Kohle des Propheten Isaias in der Väterliteratur und Liturgie', BenMschr 12 (1930) 413-15.
Schilling, O., 'Amt und Nachfolge im Alten Testament und in Qumran', *Volk Gottes*, Fs. Höfer (Freiburg 1967) pp. 199-214.
Schmid, Hans H., 'Hauptprobleme der neueren Prophetenforschung', SchwTUm 35 (1965) 3-11.
— 'Ich bin, der ich bin', NZürZ 27 (1968) 53.

— '"Ich bin, der ich bin". Ein Beitrag des Alten Testament zu unserer Frage nach Gott', TG 60 (1970) 403-12.

Schmid, Herbert, 'Der Stand der Moseforschung', Jud 21 (1965) 194-221.

— 'Erwägungen zur Gestalt Josuas in Überlieferung und Geschichte', Jud 24 (1968) 44-57.

— 'Gottesbild, Gottesschau und Theophanie", Jud 23 (1967) 241-54.

— *Mose. Überlieferung und Geschichte*, BZAW 110 (Berlin 1968).

— '"Nicht Prophet bin ich, noch bin ich ein Prophetensohn". Zur Erklärung von Amos 7. 14a', Jud 23 (1967) 68-74.

Schmidt, Hans, *Die grossen Propheten*, SAT (Göttingen 1923²).

— 'Kerubenthron und Lade', *Eucharisterion*, Fs. Gunkel (Göttingen 1923) pp. 120-26.

— 'Die Ehe des Hosea', ZAW 42 (1924) 245-72.

Schmidt, J. M., 'Gedanken zum Verstockungsauftrag Jesajas (Is. 6)', VT 21 (1971) 68-90.

Schmidt, K. L., 'Die Verstockung des Menschen durch Gott', TZ 1 (1945) 1-17.

Schmidt, L., *Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative. Studien zu Tradition, Interpretation und Historie in Überlieferungen von Gideon, Saul und David*, WMANT 38 (Neukirchen 1970).

Schmidt, M., 'Zur Komposition des Buches Hezekiel', TZ 6 (1950) 81-98.

Schmidt, W., 'Wo hat die Aussage: Jahwe "der Heilige" ihren Ursprung?', ZAW 74 (1962) 62-66.

Schmitt, R., *Zelt und Lade als Thema alttestamentlicher Wissenschaft* (Güttersloh 1972).

Schofield, J. N., *Introducing Old Testament Theology* (Philadelphia 1964).

Scholl, N., 'Theologische und katechetische Aspekte zur Berufung Abrahams', KatechBl 97 (1968) 721-33.

Schreiner, J., 'Prophetsein im Untergang. Aus der Verkündigung des Propheten Jeremias: Jer. 1. 4-19', BiLeb 7 (1966) 15-28.

— 'Berufung und Erwählung Israels zum Heil der Völker', BiLeb 9 (1969) 94-114.

Schult, H., 'Amos 7. 15a und die Legitimation des Aussenseiters', *Probleme biblischer Theologie*, Fs. Von Rad (Müchen 1971) pp. 462-78.

Schulze, W. A., ''Ehyeh 'ašer 'ehyeh', Jud 11 (1955) 209-16.

Schwarz, G., '"... Zum Bund des Volkes". Eine Emendation', ZAW 82 (1970) 279-81.

Schwegler, T., 'Das Prophetentum im Alten Testament als Beruf und als Berufung', SchwKZ 123 (1955) 578-80.

Scott, B. Y., 'Oracles of God. The Prophetic Literature as a Medium of Revelation', Interpr 2 (1948) 131-42.

Seebass, H., *Mose und Aaron. Sinai und Gottesberg* (Bonn 1962).

Segert, S., 'Zur Bedeutung des Wortes *nōqēd*', *Hebräische Wortforschung*, Fs. Baumgartner (Leiden 1967) pp. 279-83.

Seierstad, I. P., *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia* (Oslo 1965²).

— 'Erlebnis und Gehorsam beim Propheten Amos', ZAW 52 (1934) 22-41.

Sellin, E., *Moses und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte* (Leipzig 1922).

Sellin, E. - Fohrer, C., *Einleitung in das Alte Testament* (Heidelberg 1965¹⁰).

Serra, R., 'Algunos posibles ejemplos de interferencias de preposiciones en el hebreo bíblico (l. m. b)', Clar 7 (1967) 293-317.

Siegel, S., 'Election and the People of God - A Jewish Perspective', LuthQ 21 (1969) 437-50.

Sinclair, L. A., 'The Courtroom Motif in the Book of Amos (3. 1-2; 3. 9,12)', JBL 85 (1966) 351-53.

Skinner, J., *Genesis*, ICC (Edinburg 1910).

— *Prophecy and Religion. Studies in the Life of Jeremiah* (Cambridge 1922, reimp 1963).

Smend, R., *Die Erzählung des Hexateuch auf ihre Quellen untersucht* (Berlin 1912).

Smend, R., 'Das Nein des Amos', EvT 23 (1963) 404-23.

— 'Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte', *Probleme biblischer Theologie* (München 1971) 494-509.

Snaith, N. H., 'The Exegesis of Isaiah 40. 5,6', ExpTim 52 (1941) 344-46.

— 'Isaiah 40-66. A Study of the Teaching of the Second Isaiah and its Consequences', *Studies in the Second Part of the Book of Isaiah*, SVT 14 (Leiden 1967) pp. 135-264.

— 'The Servant of the Lord in Deutero-Isaiah', *Studies in Old Testament Prophecy*, Fs. Robinson (Edinburgh 1957²) pp. 187-200.

Soggin, J. A., 'Akkadisch TAR *berîti* und Hebräisch *kārat bĕrît*', VT 18 (1968) 210-15.

— *Le livre de Josué* (Neuchâtel 1970).

— 'Profezia e rivoluzione nell'Antico Testamento. L'opera di Elia e di Eliseo nella valutazione di Osea', *Protestantesimo* 25 (1970) 1-14.

Soubigou, L., 'A Vocaçao de Jeremias', RCB 1 (1957) 1-10.

Speier, S., 'Bemerkungen zu Amos', VT 3 (1953) 307-10.

Speiser, E. A., *Genesis*, AnchB (Garden City N. Y. 1964).

Sprank, S., *Ezechielstudien*, BWANT 4 (Leipzig 1926).

Stade, B., 'Streiflichter auf die Entstehung der jetzigen Gestalt der alttestamentlichen Prophetenschriften. 1) Jer c. 1', ZAW 23 (1903) 153-57.

— 'Der "Völkerprophet" Jeremia und der jetzige Text von Jer Kap. 1', ZAW 26 (1906) 97-123.

Staerk, W., 'Zum alttestamentlichen Erwählungsglauben', ZAW 55 (1957) 1-36.

Stamm, J. J., 'Elia am Horeb', *Studia semitica et biblica*, Fs. Vriezen (Wageningen 1966) pp. 327-34.

— 'Berît 'am in Deuterojesaja', *Probleme biblischer Theologie*, Fs. Von Rad (München 1971) pp. 510-24.

Steck, O. H., *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen*, WMANT 26 (Neukirchen 1968).

— 'Bemerkungen zu Jesaja 6', BZ 16 (1972) 188-206.

— 'Genesis 12. 1-3 und die Urgeschichte des Yahwisten', *Probleme biblischer Theologie*, Fs. Von Rad (München 1971) pp. 525-54.

Stegemann, U., 'Der Restgedanke bei Isaias', BZ 13 (1969) 161-86.

Stein, B., *Der Begriff Kebod Jahweh und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis* (Einsdetten 1939).

Steinmann, J., 'La geste d'Elie dans l'Ancien Testament', *Elie le prophète* (Paris 1956). pp. 93-115.

— *Le prophète Ezéchiel et les débuts de l'exil* (Paris 1953).

Stoebe, H. J., 'Zu Jesaja 40. 6', WoDie 2 (1950) 122-28.

— 'Der Prophet Amos und sein bürgerlicher Beruf', WoDie 5 (1967) 160-81.

Strauss, L., 'Hosea's Love - A Modern Interpretation', *Judaism* 19 (1970) 226-33.

Stuhlmueller, C., 'Theology of Creation in Second Isaiah', CBQ 21 (1959) 429-67.

— '"Oh Confort My People". The Commission of Second Isaiah', BiTod 39 (1968) 2709-14.

Stummer, F., 'Einige keilschriftlichen Parallelen zu Jes 40-66: 1) Jes 40. 3-5', JBL 45 (1926) 172 s.
Suttcliffe, E. F., 'Effect as Purpose: a Study in Hebrew Thought Pattern', Bib 35 (1954) 320-27.

Talmon, S., 'The Gezer Calender and the Seasonal Cycle of Ancient Canaan', JAOS 83 (1963) 184.
— 'The Ugaritic Background of Amos VII. 4', *Tarbiz* 35 (1966) 301-3.
Thomas, W., 'Note on *nô'ādû* in Amos 3. 3', JTS 7 (1956) 69 s.
Tobac, E., *Les prophètes d'Israël* (Malines 1919).
Tisserant, E. et al., *Abraham, père des croyants, Cahiers sioniens* (Paris 1952).
Torczyner, H., 'Accadic-Hebrew Word-Equations', JPOS 16 (1936) 1-8.
Tournay, P., 'Les Chants du Serviteur dan le seconde partie d'Isaïe', RB 59 (1952) 355-84, 481-512.
Touzard, J., 'Ange de Yahweh' DBS, v. I pp. 242-55.
Toy, C., 'Note on Hosea 1-3', JBL 32 (1913) 75-79.
Trapiello, J. G., 'Situación histórica de Amós', EstBib 26 (1967) 249-74.
Treu, U., 'Amos 7. 14. Schenute und der Physiologus', NT 10 (1968) 234-40.
Trinquet, J., 'Kerub, Kerubim', DBS, v. V pp. 161-86.
Trutwin, W., 'Jeremias, unter der Last von Gottes Ruf', *Religionsunterricht an Höheren Schulen* 10 (1967) 114-21.
Tsevat, M., 'God and the Gods in Assembly. An Interpretation of Ps. 82', HUCA 40 (1969) 123-37.
Tur-Sinai, N., 'A Contribution to the Understanding of Isaiah I-XII', ScriptHier 8 (1961) 154-88.
Tushingham, D. A., 'A Reconsideration of Hosea Chapters 1-3', JNES 12 (1953) 150-59.

Vaccari, A., 'Visio Isaiae', VD 10 (1930) 100-6, 162-68, 343-47.
Van der Ploeg, J. S., *Les chants du Serviteur de Yahweh* (Paris 1936).
Van der Weiden, W. A., '"Abstractum pro concreto", phaenomenon stilisticum', VD 44 (1966) 43-52.
Van Dijk, H. J., *Ezechiel's Prophecy on Tyre* (Rome 1968).
— 'Consolamini, consolamini, popule meus? Observationes exegeticae ad Is. 40. 1-2', VD 45 (1967) 342-46.
Van Hoonacker, A., 'Le titre primitif du livre d'Ezéchiel', RB 12 (1912) 241-43.
— 'Le sens de la protestation d'Amos 7. 14-15', ETL 18 (1945) 65-67.
Van Imschoot, P., *Théologie de l'Ancien Testament* (Tournai 1954).
Van Zyl, A., 'The Message Formula in the Book of the Judges', OTWerkSuidA (1959) pp. 61-64.
Vellas, B. M., *'O pais toū Kyriou* (Atenas 1969).
Vischer, W., 'An Exegesis of Jer 1. 4-10. The Vocation of the Prophet to the Nations', Interpr 9 (1955) 310-17.
— 'Eher Jahwo als Jahwe', TZBas 16 (1960) 259-67.
Vogels, W., 'Les récits de vocation des Prophètes', NRT 95 (1973) 3-24.
Vogt, E., 'Textumdeutungen im Buch Ezechiel', *Sacra Pagina I* (Paris-Gembloux 1959) pp. 471-95.
— 'Der Nehar Kebar: Ez 1', Bib 39 (1958) 211-16.
— 'Vox *berīt* concrete adhibita illustratur', Bib 36 (1955) 565 s.
— 'Die Ebed-Jahwe-Lieder und ihre Ergänzungen', EstE 34 (1960).
— 'Vocatio Jeremiae', VD 42 (1964) 241-51.

Volz, P., *Studien zum Text des Jeremia* (Leipzig 1920).
— *Der Prophet Jeremia*, KAT (Leipzig 1928).
— *Jesaja II*, KAT (Leipzig 1932).
— *Moses und sein Werk* (Tübingen 1932[2]).
— *Prophetengestalten des Alten Testament. Sendung und Botschaft der alttestamentlichen Gotteszeugen* (Stuttgart [1938] 1949[4]).
Volz, P. - Rudolph, W., *Der Elohist. Ein Irrweg der Pentateuchkritik*, BZAW 63 (Berlin 1933).
Von Pákozdy, L. M., '*'ehyeh 'ăšer 'ehyeh*', Jud 11 (1955) 193-208.
Von Rad, G., *Theologie des Alten Testament I / II* (München 1962[4], 1961[2]).
— *Das erste Buch Mose*, ATD (Göttingen 1967[8]).
— *Das Gottesvolk im Deuteronomium*, BWANT 47 (Stuttgart 1929).
— *Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens*, BZAW 66 (Giessen 1936).
— *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, BWANT 26 (Stuttgart 1938).
— *Moses* (Göttingen 1940).
— 'Das judäische Königsritual', TLZ 72 (1947) 211-16 = *Gesammelte Studien* pp. 205-13.
— 'Kiplayim in Jes 40. 2 = Äquivalent?', ZAW 79 (1967) 80-82.
— 'DOXA', TWNT, v. II pp. 240-45.
— *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (München 1965).
Von Soden, W., 'Jahweh, "Er ist, Er erweist sich" ', WO 3 (1966) 177-87.
Von Waldow, H. E., *Anlass und Hintergrund der Verküdigung des Deuterojesaja* (Diss. Bonn 1953).
— 'The Message of Deutero-Isaiah', Interpr 22 (1968) 259-87.
Vriezen, C. T., '*'Ehyeh 'ăšer 'ehyeh*', *Festschrift A. Bertholet* (Tübingen 1953) pp. 498-512.
Walker, N., 'The Origin of the Thrice-Holy', NTS 5 (1958) 132 s.
— 'Disagion versus Trisagion', NTS 7 (1961) 170 s.

Wallace, R. S., *Elijah and Elisha. Exposition from the Book of Kings* (Edinburg 1957).
Walz, R., 'Die rassenpsychologische Deutung prophetischer Berufungserlebnisse', ZAW 59 (1942-43) 111-29.
Wanke, G., '*'ôy und hôy*', ZAW 78 (1966) 215-18.
Ward, W. A., 'The Four-winged Serpent on Hebrew Seals', RSO 43 (1968) 135-43.
Watermann, L., 'Hosea, Chapters 1-3, in Retrospect and Prospect', JNES 12 (1953) 150-59.
Watson, P., 'A Note on the "Double Portion" of Dt 21. 47 and 2 Kg 2. 9', *Hartford Quaterly* 8 (1965) 70-75.
Watts, J. D., *Vision and Prophecy in Amos* (Leiden 1958).
Weippert, M., 'Abraham der Hebräer? Bemerkungen zu W. F. Albrights Deutung der Väter Israels', Bib 52 (1971) 407-32.
Weiser, A., *Das Buch des Propheten Jeremia*, ATD (Göttingen 1960[4]).
— *Die Prophetie des Amos*, BZAW 53 (Giessen 1929).
— *Das Buch der zwölf kleinen Propheten*, ATD (Göttingen 1949).
— *Samuel. Seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung (1 Sm 7-12)*, FRLANT 81 (Göttingen 1962).
— 'Zur Frage nach den Beziehungen der Psalmen zum Kult: Die Darstellung der Theophanie in den Psalmen und in Festkult', *Festschrift A. Bertholet* (Tübingen 1950) pp. 512-31.
— *Die Psalmen 1-60*, ATD (Göttingen 1959[5]).

— 'Samuel und die Vorgeschichte des israelitischen Königtums', ZTK 57 (1960) 141-61.
Weinreich, O., 'Trigemination als sakrale Stilform', SMSR 5 (1926) 198 ss.
Weitz, Y., '*Kā'ēlāh wĕkā'allôn... bĕšalleket* (Is. 6. 13)', BethM 15, 4 (1970) 456 s.
Wellek, R. - Warren, A., *Teoria literaria* (Madrid 1966⁴).
Wilcoxen, J. A., 'Narrative Structure and Cult Legend. A Study of Josua 1-6'. *Transactions in Biblical Scholarship* (Chicago 1968) pp. 43-70.
Wergberg, P. - Møller, 'Observations on the Hebrew Participle', ZAW 71 (1959) 54-67.
Werner, H., *Abraham. Der Erstling und Repräsentant Israels* (Göttingen 1965).
Wessel, K., 'Elias. Elisa', RAC, v. IV pp. 1141 ss.
Westermann, C., *Grundformen prophetischer Rede* (München 1960).
— *Das Buch Jesaja Kap. 40-66*, ATD (Göttingen 1966).
— *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien zum Alten Testament* (München 1964).
— 'Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament', ZAW 66 (1954) 44-80.
— *Das Loben Gottes in den Psalmen* (Göttingen 1961³).
— 'Arten der Erzählung in der Genesis', *Forschung am Alten Testament*, pp. 9-91.
— 'Sprache und Struktur der Prophetie Deuterojesajas', *Forschung am Alten Testament*, pp. 92-170.
— 'Das Reden von Schöpfer und Schöpfung im Alten Testament', *Das Ferne und Nahe Wort*, Fs. Rost (Berlin 1967) pp. 238-44.
Whitley, C. F., 'The Sources of the Gideon Stories', VT 7 (1957) 157-64.
— 'The "Thirtieth" Jear in Ezekiel 1. 1', VT 9 (1959) 326-30.
— 'The Call and Mission of Isaiah', JNES 18 (1959) 38-48.
Widengren, G., *Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets* (Uppsala 1948).
Wiese, K., *Zur Literarkritik des Buches der Richter*, BWANT 40 (Stuttgart 1926).
Wildberger, H., *Jahwewort und prophetische Rede bei Jeremia* (Zürich 1942).
— *Jesaja*, BK X (Neukirchen 1965 ss.).
— 'Die Neuinterpretation des Erwählungsglaubens in der Krise der Exilszeit', *Wort-Gebot-Glaube. Beiträge zur Theologie des Alten Testament*, Fs. Eichrodt, ATANT 59 (Zürich 1970) pp. 307-24.
Williams, J. G., 'The Prophetic "Father". A Brief Explanation of the Term "Sons of the Prophets"', JBL 85 (1966) 34 ss.
Williams, P., 'The Poems about the Incomparable Yahweh's Servant', SWJT 11 (1968) 73-88.
Williams, W. G., 'Jeremiah's Vision of the Almond Rod', *A Stubborn Faith*, Fs. Irwin (Dallas 1956) pp. 90-99.
Wimmer, F. J., 'Tradition Reinterpreted in Ex. 6. 2 - 7. 7', AugRom 7 (1967) 405-18.
Wolff, H. W., *Dodekapropheton 1. Hosea*, BK XIV, 1 (Neukirchen 1965²).
— *Dodekapropheton 2. Joel und Amos*, BK XIV, 2 (Neukirchen 1969).
— *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (München 1964).
— 'Erkenntnis Gottes im Alten Testament', EvT 15 (1955) 426-31.
— 'Hauptprobleme alttestamentlicher Prophetie', EvT 15 (1955) 446-68.
— *Amos' geistige Heimat* (Neukirchen 1964).
Wood, P. S., 'Jeremiah's Figure of the Almond Rod (Jer. 1. 11-12)', JBL 61 (1942) 99-103.
Wright, E., *The Old Testament against its Environment* (London 1964).
Würthwein, E., 'Amos-Studien', ZAW 62 (1949-50) 10-52.
— 'Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede', ZTK 49 (1952) 1-16.

— 'Zur Komposition von 1 Kg 22. 1-38', BZAW 105 (1967) 245-54.

Young, E. J., 'The Call of Moses I', WestTJ 29 (1967) 117-35; *II*, 30 (1968) 1-23.

Ziegler, J., *Ezechiel*, EchtB (Würzburg 1948).
— 'Zur Textgestaltung der Ezechiel-Septuaginta', Bib 34 (1953).
Zimmerli, W., *Ezekiel I / II*, BK XIII (Neukirchen 1969).
— *Gottes Offenbarung. Gesammelte Studien zum Alten Testament* (München 1963).
— 'Ich bin, der ich bin. Glaube an Gott im Alten Testament', DtPfarrBl 68 (1968) 152-57.
— 'Ich bin Yahwe', *Geschichte und Altes Testament*, Fs. Alt (Tübingen 1953) pp. 179-209 = *Gottes Offenbarung* pp. 11-40.
— 'Zur Sprache Tritojesajas', *Festschrift L. Köhler* (1950) pp. 62-74 = *Gottes Offenbarung* pp. 217-33.
Zimmerli, W. - Jeremias, J., *The Servant of God* (London 1965²).
Zobel, H. J., 'Ursprung und Verwurzelung des Erwählungsglaubens Israels', TZ 93 (1968) 1-12.
Zum Brunn, E., 'La "philosophie chrétienne" et l'exégèse d'Exode 3. 14 selon M. Etienne Gilson" ', *Revue de Théologie et de Philosophie* 19 (1969) 94-105.
— 'Das "Gnadenjahr des Herrn" ', *Archäologie und Altes Testament*, Fs. Galling (Tübingen 1970) pp. 321-32.

INDICE DE MATERIAS

a) *Elementos literarios y teológicos*

b) *Fenómenos gramaticales (ugarítico-hebreos)*

c) *Vocabulario y fraseología hebrea*

d) *Vocabulario y fraseologia ugaritica*

e) *Indice de textos ugaríticos y orientales citados*

INDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN: